Volumen 81 Fasciculus II 2015

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 2 / 2015

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 46,00 in Italy, and € 58,00 or USD 76,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Philippe Luisier (Editor), Rafał Zarzeczny (Book Reviews) e-mail: recensioni-periodica@pontificio-orientale.it; Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@orientaliachristiana.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

Atti del Simposio internazionale

"Raymund Netzhammer O.S.B.
Arcivescovo latino di Bucarest (1905-1924).
Universalismo e servizio alla società romena"
Roma, Pontificio Istituto Orientale, 18 maggio 2007

ATTI DEL SIMPOSIO INTERNAZIONALE

"Raymund Netzhammer O.S.B.
Arcivescovo latino di Bucarest (1905-1924).
Universalismo e servizio alla società romena"

Roma, Pontificio Istituto Orientale, 18 maggio 2007

DEUTSCH-RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
„ERZBISCHOF RAYMUND NETZHAMMER"

PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE

SIMPOSIO INTERNAZIONALE

RAYMUND NETZHAMMER O.S.B.
ARCIVESCOVO LATINO DI BUCAREST
(1905-1924)
UNIVERSALISMO E
SERVIZIO ALLA SOCIETÀ ROMENA

Roma, 18 maggio 2007, ore 9:00
Pontificio Istituto Orientale
Aula Magna
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 ROMA

Philippe Luisier, S.J.

Premessa

Venerdì 18 maggio 2007 si è tenuto nell'Aula Magna del Pontificio Istituto Orientale un Simposio internazionale intitolato *Raymund Netzhammer O.S.B., arcivescovo latino di Bucarest (1905-1924). Universalismo e servizio alla società romena*.

Organizzato dalla Deutsch-rumänische Gesellschaft "Erzbischof Raymund Netzhammer" insieme al PIO, il Simposio fu presieduto la mattina dal R.mo P. Dom Martin Werlen, O.S.B., allora Abate di Einsiedeln, e il pomeriggio dal Rev. P. Manel Nin, O.S.B., Rettore del Pontificio Collegio Greco di Roma. Dopo il saluto del P. Hèctor Vall Vilardell, S.J., allora Rettore dell'Istituto, si sono succedute cinque conferenze in mattinata, della Dott.ssa Ana-Maria Botnaru (Bucarest) e dei Prof. Georg Guţu (Bucarest), Sorin Mitu (Cluj) e Ernst Suttner (Vienna). Nella sessione pomeridiana hanno preso la parola i Prof. Reimund Haas (Münster) e Constantin Simon (Roma), la Dott.ssa Elena Siupur (Bucarest) e il Prof. Alexandru Barnea (Bucarest). Il Dott. Danuţ Doboş (Iaşi) ha letto la conferenza della Dott.ssa Violeta Barbu (Bucarest), impedita.

Nelle pagine che seguono si potranno leggere i testi di tutti questi interventi in traduzione italiana. Una versione romena degli Atti è stata pubblicata nel volume curato da V. Barbu e N. Netzhammer, *Raymund Netzhammer în România: per urmele spiritului locului*, Editura Academiei Române, Bucuresti 2014, alle pagine 147-233. Mancano nel volume romeno il contributo del Prof. Mitu, già pubblicato altrove, nonché quello della Dott.ssa Barbu, rivisto e ampliato per la presente edizione italiana.

Qualcuno potrebbe chiedersi perché il PIO abbia consacrato un intero simposio alla figura di Raymund Netzhammer, visto che, per fare solo un esempio, non c'è nessuna voce sotto il suo nome nel settimo volume del *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1998[3]. Ne troviamo una invece nel quarto volume dello *Schweizer Lexikon*, Luzern 1992, e un'altra ad opera di V. Conzemius, più sviluppata e con bibliografia, nel nono volume del *Dizionario storico della Svizzera* pubblicato nel 2010 in tedesco a Basilea, in francese a Hauterive e in italiano a Locarno e di cui esiste una versione consultabile su Internet. La personalità del Netzhammer, tuttavia, non è affatto marginale o limitata alla Svizzera, ma è di grandissimo interesse per la storia moderna dell'Europa orientale cri-

OCP 81 (2015) 284-286

stiana, giacché Mons. Netzhammer ha vissuto e ha operato per anni in Romania.

Nato tedesco il 19 gennaio 1862 a Erzingen, oggi frazione del comune di Klettgau, circoscrizione di Waldshut nel Baden-Württemberg, alla frontiera con il Canton Sciaffusa, Albin Netzhammer entra nel monastero dei Benedettini di Einsiedeln nel Canton Schwyz (1880), prende il nome di Raymund ed è ordinato sacerdote il 5 settembre 1886. Dopo esser stato per anni docente di matematica, chimica e fisica nel famoso collegio della sua abbazia, trascorre due anni a Bucarest (1900-1902) come superiore del gran seminario. Nel 1903 si trova a Roma, prima nel Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo, poi come Rettore del Pontificio Collegio Greco. Il 16 settembre 1905 viene eletto da Papa Pio X arcivescovo latino di Bucarest, incarico che dovrà lasciare il 14 luglio 1924 per ritirarsi in Svizzera, diventato vescovo titolare di Anazarbo. Dal 1927 in poi risiede sull'isola di Werd, comune di Eschenz, Canton Turgovia, di fronte a Stein-am-Rhein, una proprietà dell'abbazia di Einsiedeln. Spesso chiamato a esercitare funzioni vescovili nell'amministrazione dei sacramenti nella Svizzera tedesca, R. Netzhammer consacrerà gli ultimi anni della sua vita a ricerche scientifiche (archeologia, numismatica ecc.), lavorando anche al suo diario di cui si parlerà spesso negli Atti. Muore il 18 settembre 1945 a Werd.

Il Simposio ha voluto far uscire dall'ombra quest'uomo di Chiesa dimenticato in certi ambienti. L'attenzione è concentrata sull'attività di Mons. Netzhammer in Romania. Da una parte si potrà capire meglio la sua ricca personalità, nonché il ruolo che ha giocato durante gli anni del suo ministero a Bucarest: arcivescovo cattolico di rito latino e di origine tedesca in un paese nel quale domina l'ortodossia di rito bizantino, però di lingua romena, Raymund Netzhammer ha saputo vivere una tensione feconda tra l'universalità della sua missione e il particolarismo della società che lo accoglieva e che lui desiderava servire. Dall'altra, si valuterà il suo contributo alla cultura romena. Raymund Netzhammer ha dimostrato fin dall'inizio una grande simpatia per il Paese che lo ospitava e ancora più per la gente che incontrava, dai potenti — *in primis* lo stesso Re — sino ai più umili fedeli, senza distinzione di confessione. Ne risulta una grande attività letteraria di cui la biblioteca del PIO possiede numerose testimonianze, perché R. Netzhammer ha regalato all'Istituto le sue pubblicazioni dopo il suo ritorno in Svizzera. Non si sa chi fosse il tramite con l'Istituto, perché non abbiamo trovato nessuna traccia di corrispondenza nell'archivio. Si può solo ipotizzare un'amicizia fra l'arcivescovo e Gesuiti di origine tedesca, come lo storico Georg Hofmann (1885-1956), al PIO dal 1922, oppure Emil Erman (1891-1963), al PIO dal 1927 e Rettore dal 1932 al 1951.

Rimane alla fine il piacevole dovere di ringraziare quelli senza i qua-

li il Simposio non avrebbe avuto luogo, prima di tutto il Sig. Nikolaus Netzhammer che da anni si prodiga per restituire al prozio arcivescovo il giusto posto nella storia, poi il P. Rettore Hèctor Vall Vilardell S.J. che ha permesso la realizzazione di questa iniziativa, tutti i partecipanti al Simposio, nonché la Prof.ssa Luisa Valmarin, e il P. Corrado Marucci e la Dott.ssa Renata Caruso per il prezioso aiuto nella revisione della stesura italiana.

Héctor Vall Vilardell, S.J.

Saluto del Rettore del PIO

Cari professori, alunni, amici,

È per me un onore salutare tutti voi che partecipate a questo Simposio Internazionale dedicato all'arcivescovo latino di Bucarest Raymund Netzhammer, dell'Ordine di San Benedetto e monaco del Monastero di Einsiedeln.

Ho letto con molto interesse la biografia dell'arcivescovo, scritta da suo nipote Nikolaus Netzhammer: essa mi ha fatto capire che abbiamo a che fare con un eccezionale uomo di chiesa, che, durante i suoi primi anni di vita monastica, si è dedicato alle scienze naturali, alla fotografia, alla radiologia, alla topografia e alla cartografia. Egli era molto dotato per le lingue, per cui parlava il tedesco, il rumeno, il francese, l'italiano e l'inglese.

Questa capacità linguistica fu di fatto un'ottima premessa per il suo difficile lavoro nella diocesi latina di Bucarest, nella quale in quel tempo si poteva constatare la presenza d'una società multilingue, multinazionale e multiculturale che rendeva difficile la vita ecclesiastica e il lavoro pastorale. In questo senso, mi pare che il titolo scelto per il nostro Simposio, *Universalità e servizio alla società rumena*, manifesti un dilemma sempre presente nella vita apostolica. Dobbiamo vivere nell'ambito di una Chiesa universale, ma sempre all'interno della Chiesa particolare. Universalismo e particolarismo non devono costituire mai realtà contraddittorie.

Il successo della personalità del Netzhammer in questo universalismo e in questo servizio alla società rumena viene sottolineato — mi pare felicemente — in questo giudizio che suo nipote Nikolaus formula nel libro biografico *In verbo tuo:*

> Erzbischof und Diplomat, Gelehrter, Forscher und Schriftsteller fügten sich in der Person Raymund Netzhammers zu einer glücklichen Symbiose. Schon kurz nach seiner Ankunft in Rumänien gewann er die Freundschaft des Königs, die Zuneigung seiner Gläubigen in der Stadt und der Bauern in der Dobrogea, den Respekt der Politiker und Diplomaten und die Achtung der Wissenschaftler.
>
> Mit Raymund Netzhammer als Erzbischof von Bukarest hat sich die Lage der rumänischen katholischen Kirche grundlegend geändert[1].

[1] N. Netzhammer, *In verbo tuo. Raymund Netzhammer O.S.B., Erzbischof von Bukarest, 1905-1924*, Bukarest 2003, 64.

La sua attività pastorale e la sua capacità di alleviare tensioni religiose, culturali o puramente politiche, possono essere un modello anche per la situazione in questo nostro Istituto, con tanti studenti di diverse nazionalità e lingue, che appartengono a diverse Chiese orientali *sui iuris*, alla Chiesa latina o alle diverse Chiese ortodosse.

Personalmente, mi interesserebbe molto comprendere le ragioni che, dopo tanti anni di fecondo ministero pastorale, hanno motivato le sue dimissioni da arcivescovo di Bucarest perché in questa decisione possiamo vedere, per un verso, il valore pastorale d'un arcivescovo accettato dalla sua gente e, per un altro, — sul piano della politica ecclesiastica o della politica *tout court* — altre e diverse ragioni profonde che hanno potuto motivare questa difficile decisione.

Comunque, per rispondere a tutte queste possibile domande abbiamo a disposizione l'intera giornata e tutta la competenza dei nostri conferenzieri.

Per tutto questo lavoro, grazie in anticipo.

Ana-Maria Botnaru

Storia occultata e riscoperta: il *Diario* dell'arcivescovo Netzhammer

Il titolo della mia relazione non è semplice: si fonda su due significati della parola storia, possibili in italiano come in romeno. Il principale significato della parola è quello di "disciplina che studia gli eventi, le persone e le epoche storiche"; l'altro significato è quello di "narrazione, racconto". Il primo riguarda la grande storia, il secondo, la piccola. I due significati sono interdipendenti: la storia come disciplina è difficile da concepire senza il contributo dei racconti e delle relazioni delle persone che hanno fatto la storia o che l'hanno subita, e viceversa.

Subito dopo la rivoluzione del 1989, in Romania è esploso un genere letterario rigorosamente vietato ed occultato durante gli anni del comunismo: la letteratura memorialistica. Nelle pagine della corrispondenza e dei diari, i romeni scoprivano affascinati una Romania a loro rubata e nascosta per interi decenni. Per lungo tempo la storia e la letteratura sono state private della loro dignità scientifica ed estetica per essere ridotte a deplorevoli strumenti di propaganda. Questo spiega il successo e la quantità di edizioni e le riedizioni di queste "rivelazioni" storiche e letterarie; una tale restituzione della storia, un tale recupero della memoria continua ancora oggi, 19 anni dopo che la Romania si è liberata, a prezzo di un cruento tributo, dalla dittatura comunista.

Prima del 1989, gli argomenti tabù erano numerosi, e tra di loro la religione e la vita religiosa, la Chiesa, la storia, la famiglia reale, la vita vissuta in una Romania normale non ancora schiacciata dal peso della storia.

Il *Diario* dell'arcivescovo Raymund Netzhammer ci permette un'incursione in una Romania che la mia generazione ha conosciuto solo molti anni dopo. Per i tipi della casa Editrice della Accademia di Romania, nel 2005, Nikolaus Netzhammer ha pubblicato un'edizione monumentale del suo *Diario* in lingua romena: si tratta di 1600 pagine raccolte in due volumi.

Il testo, corredato di un apparato critico impressionante, è stato tradotto dal tedesco in romeno dal Prof. George Guţu, eminente germanista e titolare della cattedra di lingua tedesca della Facoltà di Lingue Straniere della Università di Bucarest.

Intitolato *Raymund Netzhammer. Vescovo in Romania in epoca di conflitti nazionali e religiosi*, il *Diario* comincia con la data del 17 dicembre

OCP 81 (2015) 289-304

1905 e finisce con quella del 29 luglio 1926. Durante le 1600 pagine, la rivelazione è duplice: conosciamo, allo stesso tempo, un uomo e un paese.

Adesso qualche parola sull'autore e principale personaggio di questo *Diario*. Raymund Netzhammer è nato il 19 gennaio 1862 nel villaggio di Erzingen nel Granducato di Baden, oggi il Land federale Baden-Würtemberg. Nel 1880, entra come novizio nel monastero benedettino Maria Einsiedeln in Svizzera, per questo deve rinunciare alla cittadinanza tedesca in favore di quella svizzera, *conditio sine qua non* per essere accettati nel monastero. L'8 settembre 1884 prende i voti perpetui. Il 5 settembre 1886 è ordinato sacerdote. Il 5 novembre 1905, nella chiesa dell'abbazia di Sant'Anselmo a Roma, è consacrato vescovo e, il 17 dicembre 1905, sale al trono arcivescovile della cattedrale di San Giuseppe a Bucarest. Il 3 luglio del 1924 rassegna le dimissioni che gli erano state richieste categoricamente dal Vaticano e il 15 luglio dello stesso anno lascerà la capitale della Romania.

Nei suoi quasi venti anni vissuti in Romania, l'arcivescovo tedesco sarà testimone privilegiato di alcuni eventi che lasceranno un segno nella storia del paese: la rivolta contadina del 1907, la tragedia della Prima guerra mondiale, la vittoria dei romeni ratificata col trattato dell'Unione del 1° dicembre 1918.

Quando viene mandato in Romania, l'arcivescovo tedesco riceve da Papa Pio X un prezioso consiglio: "Sii un buon romeno!"; ed egli farà tesoro di questa raccomandazione al punto da studiare la lingua romena fino a padroneggiarla completamente. Ciò costituiva una novità e per questo l'arcivescovo fu molto apprezzato dai suoi interlocutori.

Una grande parte del *Diario* è costituita dal racconto dettagliato e affascinante dei suoi viaggi nel paese, si tratti di visite pastorali, viaggi, vacanze o di documentazione. Le visite pastorali riflettono la preoccupazione dell'arcivescovo per le comunità cattoliche della sua arcidiocesi; la gioia di essere in mezzo alla gente, di partecipare direttamente agli eventi e alle feste locali, appare in ogni pagina; i viaggi di documentazione riguardano soprattutto la Dobrugia, terra di cui si innamora affascinato com'è dalla storia di questi luoghi e dai tesori archeologici del cristianesimo primitivo.

Per quanto mi riguarda, leggendo il *Diario* sono rimasta impressionata dai racconti delle numerose feste e delle processioni solenni. Anche da questo punto di vista, il libro che vi presento si rivela di eccezionale valore documentario. Sulla base di queste immagini, che costituiscono una sorta di "ritornello", si può ricostruire, anche se parzialmente, la vita religiosa delle comunità cattoliche della Romania nel periodo che va dal 1907 al 1924. L'autore mostra buone doti di scrittore: unisce la narrazione con la descrizione, con il risultato di mettere ogni lettore di fronte a pagine di letteratura elaborate con pura tecnica cinematografica. Allora, come oggi, la

solennità del Corpus Domini era tra le feste più sentite. Ecco un frammento che descrive la processione:

> Adesso viene portato in strada il Santissimo Sacramento coll'ostensorio, circondato dalle ragazze con delle coroncine e accompagnato dalla guardia d'onore, il Figlio di Colui che ha creato la terra e il cielo, mostrato dall'arcivescovo, sotto il baldacchino prezioso ricamato. Da tutte le parti si alza un omaggio al Dio eucaristico: le campane risuonano, le nuvole d'incenso si alzano al cielo e i fedeli chinano con devozione le loro teste davanti all'Altissimo che passa. Tutti guardano il Santissimo Sacramento nell'ostensorio. Una mano pia aveva fatto una splendida coroncina di fiori di papavero e grano argentato, mettendola con sapienza e buon gusto intorno all'ostensorio gotico, quale segno della più grande festa[1]!

Il Benedettino viaggia instancabilmente, percorre il paese in lungo e in largo arrivando a conoscere così direttamente la Romania ed i romeni. Di ritorno da questi viaggi scrive moltissimo e di argomenti diversi: studi, articoli, libri di numismatica, archeologia, storia della Chiesa, impressioni di viaggio. Pubblica in Romania e fuori essendo apprezzato da tanti studiosi e uomini di cultura[2], felici di essere considerati eguali a lui. Partecipa a conferenze e a simposi, scrive sulle riviste specializzate, incontra studiosi romeni e stranieri e discute con loro con passione e competenza, conosce il polso della vita culturale e si immerge con trasporto autentico in ogni cosa che intraprende.

Negli anni vissuti a Bucarest, per il bene spirituale dei suoi fedeli l'arcivescovo inizia, sostiene e porta a termine la costruzione di numerose chiese

---

[1] *Raymund Netzhammer – episcop în România, într-o epocă a conflictelor naţionale şi religioase*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005, p. 729 [p. 737], d'ora in poi citato con l'abbreviazione *Jurnal;* tra parentesi quadre, le pagine dell'edizione tedesca: *Raymund Netzhammer – Bischof in Rumänien – im Spannungsfeld zwischen Staat und Vatikan*, Verlag Südostdeutsches Kulturwerk, München, 1995 (Band I), 1996 (Band II).

[2] Grigore Antipa (1967-1942), fondatore del Museo Nazionale di Storia Naturale di Bucarest, membro dell'Accademia Romena; Alexandru Tzigara-Samurcaş (1872-1952), fondatore del Museo di Etnografia e direttore della Fondazione Reale Carol I; Mihai Şuţu (1841-1933), numismatico, governatore della Banca Nazionale; Emile-André Lecomte de Nouy (1844-1914), architetto francese che ha lavorato in Romania al restauro di tante chiese ortodosse; Titu Maiorescu (1840-1917), critico letterario e animatore culturale, membro dell'Accademia Romena, politico, tante volte ministro e premier; Constantin Brătianu (1844-1910), generale, direttore dell'Istituto di Geografia, membro corrispondente dell'Accademia Romena; Vasile Pârvan (1882- 1927), storico e archeologo, membro dell'Accademia Romena, direttore del Museo delle Antichità e dell'Istituto Romeno di Roma; Martha Bibescu (1886-1973), scrittrice, una delle celebrità femminili dell'epoca; Ioan Bogdan (1864-1919), professore di lingue slave all'Università di Bucarest, membro dell'Accademia Romena; Simion Mehedinti (1869-1962), geografo, professore all'Università di Bucarest, membro dell'Accademia Romena; Nicolae Coculescu (1866-1952), astronomo, professore all'Università di Bucarest, fondatore dell'Osservatorio Astronomico di Bucarest (1908); Gheorghe Marinescu (1863-1938) medico neurologo di fama mondiale, membro dell'Accademia Romena e cosi via.

e cappelle: la chiesa di Sinaia, il nuovo monastero Notre-Dame de Sion di Bucarest, la chiesa di Buzău, la cappella di Nehoiu, la chiesa ungherese di Sant'Elena[3] e la chiesa italiana del Santissimo Redentore[4] di Bucarest... per menzionarne solo alcune. E non crediate che sia stato facile: la costruzione della chiesa di Sinaia lo costrinse, qualche volta, a delle considerazioni amare. Il direttore della Banca Generale Romena, il protestante Petersen,

> sfogò la sua rabbia con le seguenti parole: «Degli uomini della corte vogliono una chiesa allora che se la costruiscano; se hanno bisogno di una chiesa, che se la paghino! [...] Se non fosse venuto lei stesso, non avrei dato assolutamente nulla!»[5].

Al quale Netzhammer aggiunge, per sé:

> Dopo ciò mi sono rimproverato per aver permesso a questo villano di parlarmi così spudoratamente e per non aver respinto il suo dono! Allora mi sono ricordato il ruolo del mendicante che deve prendere su di sé anche le cose spiacevoli"[6].

Mi piace tanto questa immagine del mendicante. Tedesco, benedettino e arcivescovo, Netzhammer vive pienamente l'umiltà evangelica: per il bene della costruzione di una chiesa accetta di subire le villanie dei ricconi...

Egli ha costruito e consacrato la prima chiesa greco-cattolica di Bucarest: la chiesa San Basilio[7] della Strada Polonă. Questo fatto non gli sarà perdonato: una minoranza militante ed agressiva lo interpreterà fin da subito come un affronto e come una minaccia diretta alla maggioranza ortodossa. Il cattolicesimo di rito greco era tollerato nella Transilvania affinché i romeni non si convertissero alla fede degli ungheresi, e cioè al cattolicesimo di rito latino oppure al luteranesimo e al calvinismo tedesco. Ma nel Regno della Romania, soprattutto a Bucarest, i greco-cattolici erano considerati un elemento estraneo ed erano visti con sospetto. Il fatto che l'arcivescovo tedesco costruisse una chiesa per questi "stranieri" che "hanno abbandonato la fede degli antenati" provocò non solo il malcontento della gerarchia ortodossa ma anche quello dei politici nazionalisti.

Le scuole cattoliche dell'arcidiocesi sono state una delle ragioni dell'infaticabile impegno dell'arcivescovo. Frequentate dagli alunni di tutte le confessioni, e molto apprezzate dai genitori, tali scuole cattoliche desta-

---

[3] La consacrazione dell'altare è avvenuta il 7 gennaio 1916.

[4] Consacrata il 2 luglio 1916.

[5] *Jurnal*, p. 489 [p. 483].

[6] *Jurnal*, p. 490 [p. 484].

[7] La prima pietra è stata deposta il 3 giugno 1909 e la chiesa è stata consacrata il 19 dicembre dello stesso anno. L'interno della chiesa, che non era stato completato, è consacrato soltanto il 22 ottobre 1911.

vano l'ammirazione e nutrivano l'invidia. Ma proprio questo tipo di istituzione, che destava il sospetto delle autorità dello stato, ha fatto la gloria dell'insegnamento romeno di quel tempo al punto da assumere un valore esemplare e leggendario. L'arcivescovo Netzhammer ha difeso le sue scuole davanti ai tentativi ripetuti del ministero dell'educazione di subordinarle allo Stato sia tramite l'intervento del ministro dell'educazione nella formulazione dei programmi scolastici oppure nella scelta del corpo docente, sia con la limitazione ad essere frequentate esclusivamente da allievi cattolici. L'arcivescovo non cede davanti agli ostacoli, agli indugi ed alle pressioni di ogni tipo e sostiene il suo punto di vista davanti ai diversi ministri. Alcune volte ha successo, altre volte no; dipende dall'inclinazione politica dell'interlocutore.

Nel febbraio 1912, una novità: appare *Revista Catolică* (*La Rivista Cattolica*), la prima pubblicazione del genere in Romania. "Essa non si rivolge solo agli intellettuali cattolici, ma deve essere accessibile agli intellettuali del paese, in genere"[8], precisa Nezthammer nel *Diario*, e aggiunge: "Un desiderio che dura da tanti anni si è compiuto. Ho fatto il primo passo nell'introduzione della stampa cattolica in Romania"[9]. Il prestigio della rivista è assicurato dai nomi dei collaboratori e dalla qualità degli articoli pubblicati.

In virtù del suo stato, Raymund Netzhammer si trova sempre al centro degli eventi e delle controversie più diverse: politiche, sociali, culturali e, ovviamente, religiose. Conosce uomini straordinari con i quali stabilisce delle amicizie durevoli. È di casa presso la famiglia reale e spesso consigliere privato dei re della Romania Carol I[10] e Ferdinand[11]. L'apprezzamento pieno di affetto nutrito per lui dal re Carol I sarà riconosciuto pubblicamente il 1° gennaio 1912 quando, per i suoi meriti speciali, gli sarà conferito l'Ordine Coroana României (La Corona della Romania) con il grado di Grande Ufficiale. L'alta onorificenza dimostra quanto il sovrano della Romania considerasse il tedesco Netzhammer un buon romeno.

La relazione del re Carol I con l'arcivescovo non è meramente diplomatica, ma si fonda sulle affinità spirituali e culturali e sul profondo affetto che entrambi nutrivano per la Romania. È toccante trovare nel *Diario* passi dove i due tedeschi si mostrano così... romeni:

---

[8] *Jurnal*, p. 356 [p. 346].

[9] *Jurnal*, p. 354 [p. 344].

[10] Carol I (1839-1914); 1866-1881 principe e 1881-1914 re della Romania. Svolge un contributo sostanziale e decisivo nella conquista dell'indipendenza della Romania e della modernizzazione dello stato romeno.

[11] Ferdinand (1865-1927), nipote del re Carol I (figlio di un fratello del re); re della Romania (1914-1927). Il 15 ottobre 1922, ad Alba Iulia sarà incoronato re della Grande Romania.

Il Re mi ha incoraggiato a continuare gli studi con più impegno e a pubblicare. È così generoso che mi offre la possibilità di consultare anche i libri della sua biblioteca personale; si riferisce, certo ad alcune opere che mi saranno utili per comprendere la storia antica del Basso Danubio e del litorale del Mar Nero. La Sua Maestà le manderà a me tramite il suo bibliotecario[12].

Un capitolo luminoso "cancellato" dai comunisti dalla storia "ufficiale" della Romania e vietato a tante generazioni riguarda la famiglia reale. Queste pagine di storia, poco note alla mia generazione, sono restituite nel *Diario* dell'arcivescovo Netzhammer. A questo riguardo, il valore documentario del volume assume dimensioni ancora maggiori se pensiamo che lo scritto non appartiene ad uno storico, ma ad un testimone diretto e affidabile, testimone oculare rispetto agli episodi che racconta. Tre personaggi sono in primo piano: il re Carol I e la moglie Elisabetta[13], nonché il re Ferdinand, detto "il Leale".

Durante la sua permanenza in Romania, Netzhammer è ospitato non poche volte dalla regina Elisabetta. Dai racconti fedeli di queste visite, si può desumere senza difficoltà il ritratto di un personaggio eccezionale:

Ho trascorso un'ora in compagnia della regina Carmen Sylva. I suoi capelli bianchi come la neve circondavano il viso rosa, il suo sorriso mite e il suo vestito bianco col merletto, sullo sfondo oscuro delle pareti facevano sì che la regina apparisse nel salotto molto luminoso come un personaggio pieno di poesia. L'organo nella stanza, il piano e i supporti per gli spartiti mostravano che qui la musica era di casa. [...] Verso la fine dell'udienza, la regina mi ha confessato che si preoccupa del problematico stato di salute del re. [...] E poi mi disse con amabilità: «Mi farà piacere tutte le volte che verrete a visitarmi ancora». Quindi la regina Elisabetta di Romania mi ha permesso di ritirarmi[14].

Il ritratto morale del re Carol I è disegnato in parole suggestive anche dalla regina. Ecco il racconto del *Diario*:

Nella sala fiorentina ci aspettavano la regina vestita di bianco e la società della corte. Oggi ero l'unico ospite e il maresciallo di corte mi ha condotto al posto accanto alla regina. Essa mi ha detto mormorando: «Il re ha in questi tempi difficili una pazienza e un'umiltà indescrivibile! Non l'ho visto mai così grande come uomo. Non avete idea di quanto modesto, paziente ed umile esso sia! C'è bisogno veramente di una virtù straordinaria per sopportare con calma tutte le cose che si fanno da qualche settimana in qua contro il re, con parole, immagini e scritti!»[15].

---

[12] *Jurnal*, p. 166 [p. 146].

[13] Nota e apprezzata nella letteratura romena con lo pseudonimo Carmen Sylva.

[14] *Jurnal*, p. 87 [p. 61].

[15] *Jurnal*, p. 528 [p. 523].

Netzhammer aggiunge:

La Regina diceva la verità! I giornali si permettevano di utilizzare un linguaggio sfacciato, ostile alla Corona!

Due anni dopo la morte del re Carol I, Netzhammer visita ancora la regina Elisabetta. L'episodio, che sembra preso da un romanzo di Tolstoj, copre quasi sei pagine, e nel leggerlo riscopriamo un po' della storia che ci è stata rubata:

Il viso sereno, quasi sempre sorridente dell'alta signora, che nella sua lunga vita vinse tanti dolori, nascondendo la sua sofferenza davanti ai suoi tanti visitatori, all'inizio dell'udienza, ha messo anche davanti a me un velo sulla preoccupazione che la tormentava e sui pensieri pieni di amore e nostalgia che la animavano verso il suo marito passato all'eternità. [...] «Dio non ci ha ridato solo la luce degli occhi», disse la regina dopo una breve pausa, «ma ci ha rinfrescato anche lo spirito. Figuratevi che due giorni fa ho scritto un'altra poesia!» La poetessa brillava di gioia quando mi raccontava questa cosa. Piena di soddisfazione, lei continua: «Ecco, il mio spirito non è ancora inaridito!» Davanti a lei si schiudeva ancora, in tutto il suo splendore, l'universo incantevole e di favola della poesia e così la riconosciuta poetessa Carmen Sylva spera di nuovo che, malgrado la sua età, possa portare a termine i progetti poetici che aveva fatto da tanto tempo[16]!

A Bucarest, Raymund Netzhammer non è solo persona importante in virtù della sua posizione, ma diventa un vero protagonista. Tutti lo cercano, tutti vogliono incontrarlo, lo visitano, lo consultano, chiedono di lui... Ministri, capi di governo, parlamentari di tutti i colori politici, ambasciatori, uomini di cultura ed arte, membri dell'Accademia, scrittori, alti gerarchi ortodossi e greco-cattolici, giornalisti, signore dell'alta società... Alcuni lo apprezzano, altri lo detestano; alcuni lo sostengono, altri mettono trappole davanti a lui.

A causa del suo atteggiamento severo ed inflessibile, il benedettino si procura degli amici fedeli — ricordiamo qui il politico conservatore Alexandru Marghiloman[17] o il liberale Dimitrie Sturdza[18] —, ma anche nemici implacabili che faranno di tutto per screditare "l'arcivescovo tedesco" — qui si distingue la figura del leggendario uomo di cultura Nicolae Iorga[19],

[16] *Jurnal*, p. 602 [p. 601].

[17] Alexandru Marghiloman (1854-1925), uomo politico romeno, membro rilevante del Partito Conservatore, ministro nei diversi governi e capo del governo durante la Prima Guerra Mondiale.

[18] Dimitrie A. Sturdza (1833-1914), politico romeno, membro rilevante del Partito Liberale; ministro nei diversi governi e per quattro volte capo del governo, segretario generale dell'Accademia Romena.

[19] Nicolae Iorga (1871-1940) storico e scrittore encicolpedico, autore di un'opera monu-

che ha tanto contribuito alla distruzione della reputazione dell'arcivescovo cattolico di Bucarest sia in parlamento che attraverso la stampa,. E non è l'unico: ha un concorrente serio nella persona del prete Vasile Lucaciu[20].

Dicevo sopra che Raymond Netzhammer fu testimone di alcuni eventi che segnarono non solo la sorte della Romania, ma anche la sua.

Il primo evento storico importante annotato nel *Diario* è la rivolta contadina del marzo 1907:

> Si sono fatte distruzioni indescrivibili nei tanti latifondi, essendo del tutto bruciati, si sono commessi crimini e atrocità delle più gravi. I contadini ribelli possono essere fermati o respinti con grande difficoltà nella loro marcia verso le città[21].

Turbato non solo dalla violenza estrema della rivolta, seguita dalla violenza estrema della repressione, ma anche dall'atteggiamento ambiguo della gerarchia ortodossa che "non ha fatto niente per calmare gli spiriti"[22], Netzhammer scrive un saggio intitolato *La Chiesa nazionale romena e le rivolte contadine*, testo che sarà pubblicato in una rivista cattolica di Salisburgo[23]; per questo motivo, nel luglio 1907, l'arcivescovo entra "nel mirino della stampa":

> Soprattutto i giornali del partito conservatore di opposizione sono stati quelli che si sono lanciati sull'arcivescovo cattolico perché ha avuto il coraggio di criticare pubblicamente la chiesa nazionale ortodossa[24].

Tre anni dopo, nel 1910, la stampa fa scoppiare un nuovo scandalo, si tratta de "l'affare Josef Baud". Approfittando dell'assenza di Nezhammer, che si trovava in Asia Minore, il canonico Josef Baud, parroco della cattedrale di San Giuseppe, manda al giornale *Seara* (*La Sera*) una lettera in cui dice che esistono documenti che attestano la conversione al cattolicesimo del metropolita Calinic Miclescu[25].

> La pubblicazione di questa lettera ha suscitato un'immensa e spontanea indignazione ed una fronda indicibile si è abbattuta sulla capitale e sull'intero pa-

mentale (1000 volumi e 15.00 articoli), politico, ministro, parlamentare e capo del governo della Romania, professore universitario e accademico romeno. Nei primi decenni del XX secolo ha svolto per la cultura romena "il ruolo di Voltaire" (G. Călinescu).

[20] Vasile Lucaciu (1852-1922), prete greco-cattolico e politico dalla Transilvania

[21] *Jurnal*, p. 141 [p. 118].

[22] *Jurnal*, p. 144 [p. 121].

[23] Si tratta della *Katholische Kirchenzeitung*.

[24] *Jurnal*, p. 156 [p. 134].

[25] Calinic Miclescu (1822-1886), metropolita ortodosso della Moldavia tra il 1865-1875 e metropolita della Valachia tra il 1875-1886. Vedi allegato al vol. I, pp. 831-835 [pp. 763-767].

ese. Un grido di orrore si è levato da tutti gli strati della popolazione contro l'affermazione inaudita, incredibile e assolutamente calunniosa di uno straniero secondo cui il metropolita del paese, Calinic Miclescu sarebbe diventato cattolico sul letto di morte! Da tutte le parti del paese sono venute contestazioni e manifestazioni di protesta[26]!

Invece di assumersi la responsabilità delle conseguenze catastrofiche del suo gesto insensato, il canonico Baud torna indietro e pubblica una lettera pietosa per smentire la cosa: esaurito per una lunga malattia, aveva affermato una cosa assurda e della quale non aveva la minima prova. Inoltre, davanti a Netzhammer, cerca di difendersi fornendo un'altra versione: accusa l'avvocato Marius Theodorian[27] e il principe Vladimir Ghica[28] di averlo forzato a scrivere la lettera, mentre i due gli avevano fatto visita esclusivamente per decidere cosa si dovesse fare per combattere la propaganda anticattolica degli ortodossi.

In un'atmosfera tumultuosa e ostile, Josef Baud è costretto a lasciare la Romania. Netzhammer, sollevato, esclama: "Non possiamo che ringraziare Dio per non aver nessuna colpa in questo affare Baud-Calinic"[29]. Ebbene, aveva torto. Su chi indirizzare la rabbia e la frustrazione nate dall'orgoglio ferito degli ortodossi una volta che Baud era andato via dal paese, se non sull'arcivescovo? Il Netzhammer dovrà pagare caro l'affare Baud!

Nemmeno la situazione religiosa del re Ferdinand faceva del Netzhammer un personaggio gradito. Vediamo di cosa si tratta: il re cattolico della Romania era obbligato dalla Costituzione a battezzare i figli nella religione ortodossa e a dare loro un'educazione religiosa ortodossa. E così, per assecondare la ragion di stato, il monarca trasgrediva il comandamento della Chiesa Cattolica di battezzare e crescere i figli nella fede cattolica. Per questo motivo, per tanti anni gli venne vietata la comunione in occasione della Pasqua. Nel giugno 1906, Carol I aveva detto a Netzhammer, disperato ed amareggiato:

Qui stanno davanti due *non possumus*! Io ho la ferma certezza che un giorno saremo giudicati con meno asprezza da Dio che da Roma[30].

Uno dopo l'altro, in missione ufficiale o segreta, gli uomini di stato

---

[26] *Jurnal*, p. 270 [p. 254].

[27] Marius Theodorian (1868-?), avvocato, letterato, paladino dei greco-cattolici della Transilvania.

[28] Vladimir Ghica (1873-1954), discendente dei principi Ghica; ha svolto una intensa attività culturale, si è dedicato alla politica ed è stato missionario. Arrestato nel 1952, accusato di "spionaggio a favore del Vaticano" e condannato, è morto nella prigione di Jilava.

[29] *Jurnal*, p. 272 [p. 257].

[30] *Jurnal*, p. 106 [p. 81].

romeni arrivano al Vaticano dove spiegano la situazione drammatica del sovrano della Romania. Trattative lunghe e complesse porteranno a mitigare le condizioni imposte da Roma per togliere l'interdizione. Il nunzio Marmaggi[31], che non aveva affatto il cuore di Netzhammer, interviene in favore del re. La religione e la politica si mescolano e la loro combinazione è nefasta ed esplosiva. I rapporti del re Ferdinand con la Chiesa Cattolica diventano un problema di stato. L'arcivescovo Netzhammer finisce col trovarsi tra la religione e la politica, tra Vaticano e Bucarest, tra Ferdinand e Marmaggi, tra la verità e la diplomazia. E poiché è un personaggio inflessibile e scomodo incapace di accettare compromessi, Netzhammer sarà effettivamente posto ai margini nella questione della riconciliazione del re con la Chiesa e dell'educazione religiosa dei suoi ragazzi. In ogni caso, soltanto nel 1920 il re della Romania riceverà l'assoluzione e la Santa Comunione pasquale. Netzhammer nota lapidario:

> Il Re Ferdinand si è confessato ieri sera dal direttore D'Ester ed oggi ha ricevuto la Santa Comunione pasquale nella chiesa delle Dame Inglesi della Strada Pitar Moş. Così, il grande problema è stato risolto e il Re si è riconciliato con la sua Chiesa[32]!

È possibile che la posizione inflessibile nella questione dell'educazione religiosa dei figli del re abbia tormentato sia Bucarest che il Vaticano. Come altro si potrebbe spiegare la reazione incredibile del nunzio Dolci[33] nel venire a sapere che la principessa Ileana prendeva lezioni di religione da un prete ortodosso? Alla raccomandazione di Netzhammer, don Blanchet va ad informare il nunzio. Dopo un quarto d'ora torna dicendo: "Il nunzio si è arrabbiato moltissimo, dicendo che non dovrò dire niente di tutto ciò all'arcivescovo, perché non si sa cosa farebbe!"[34]. Netzhammer commenta amaramente: "Allora, si è arrivati così lontano!"

Riguardo all'entrata della Romania nella Prima guerra mondiale, l'arcivescovo tedesco si pronunzia ad alta voce, credendo sinceramente che la soluzione migliore sia la neutralità. Ma ignora il fatto che la Romania, situata all'incrocio degli imperi e della storia, non può permettersi il lusso della neutralità come la Svizzera. Dalla parte della Tripice intesa e degli imperi d'Europa centrale, la Romania doveva entrare in guerra. In condizioni ideali la posizione dell'arcivescovo sarebbe stata corretta, ma le circostanze storiche erano lungi dall'essere ideali. Essendo un uomo di Chiesa, egli non

---

[31] Francesco Marmaggi (1876-1949) è stato il primo nunzio apostolico in Romania (1920-1923).

[32] *Jurnal*, p. 919 [p. 931].

[33] Angelo Maria Dolci (1867-1939), nunzio apostolico in Romania (1923-1932).

[34] *Jurnal*, p. 1256 [p. 1287].

poteva approvare ed incoraggiare la guerra; sarebbe stato un *absurdum*! Un uomo di Chiesa cerca sempre la pace. Ma in quell'ora della storia, l'entrata in guerra era l'unica scelta possibile.

Paradossalmente, Raymund Netzhammer si è sbagliato ed ha avuto ragione allo stesso tempo. Si è sbagliato per quanto riguarda la Romania e ha avuto ragione per quando riguardava i romeni. Ecco perché: se non fosse entrato in guerra, il mio paese non si sarebbe ricomposto nei suoi confini naturali. Dopo una guerra catastrofica, la Romania vince e ottiene la Transilvania. Da questo punto di vista Netzhammer, allora, si è sbagliato: il disastro della guerra ha permesso alla Romania di conquistare la tanto desiderata unità dello stato! Però il trionfo della Romania è stato pagato con il sangue dei romeni: decine e decine di migliaia di soldati uccisi durante le operazioni di guerra, decine di migliaia di feriti, danni economici notevoli, persone mutilate, famiglie distrutte, vite spazzate via. Allora Netzhammer ha avuto ragione: a livello umano ed individuale, la tragedia della guerra è sempre terribile, assurda ed intollerabile.

Il *Diario* dell'arcivescovo riflette l'atmosfera terrificante dalla Capitale durante i bombardamenti:

> Oggi, i piloti tedeschi hanno volato di buon mattino, alle sette e mezzo, in diverse direzioni, sopra la città, provocando insieme ai colpi della contraerea, un terrore e un chiasso infernale, facendo danni, feriti e morti, portando così amarezza, esasperazione, odio, e rabbia nei cuori di ciascun romeno[35]!

Sono tante le annotazioni simili a questa.

Anche la sorte del clero cattolico non è affatto buona. I preti di origine ungherese e tedesca vengono arrestati con l'accusa ridicola di essere "i più grandi propagandisti degli imperi dell'Europa centrale contro la Romania"[36]. Tra l'altro, tre decenni dopo questo episodio, anche i comunisti penseranno esattamente lo stesso dei preti e dei cattolici: sono agenti del Vaticano e vogliono spiare e compromettere l'ordine sociale comunista[37]. È strano questo sospetto anticattolico, strano e tenace.

La vita religiosa della minoranza cattolica, così vivace nel passato, adesso viene gravemente danneggiata dalla guerra:

> Siccome i preti che si prendevano cura dell'assistenza spirituale sono detenuti, si possono mantenere le messe della domenica nella cattedrale e nella Bărăţia soltanto in minor numero. Manca l'accompagnamento all'organo, mancano i

---

[35] *Jurnal*, p. 647 [p. 649].

[36] *Jurnal*, p. 633 [p. 633].

[37] Cf. Adrian Nicolae Petcu, *Aspecte ale represiunii antireligioase în anii '50. Dosarul 15.563* (Aspetti della repressione antireligiosa negli anni '50. Dossier 15.563) in *Pro memoria* (rivista di storia ecclesiastica) no. 5/2006, pp. 223-231.

canti; mancano i sagrestani ed anche i chierichetti non vengono, sì che noi stessi dobbiamo fare tutti i preparativi per la messa. Alla chiesa vengono esclusivamente donne e qualche ragazzo[38].

Un'atmosfera desolante e tetra, alla quale l'arcivescovo non può e non vuole abituarsi.

Un rimprovero violento fatto all'arcivescovo è rivolto contro il suo atteggiamento durante l'occupazione tedesca. Sarà ingiustamente accusato a più riprese di aver collaborato col nemico. È vero che esistono nel *Diario* parole pesanti e poco gradevoli per i romeni[39], ma ciò non prova in alcun modo il tradimento di Netzhammer. La sua relazione cordiale con il feldmaresciallo Mackensen[40] e il fatto di essere apparso tante volte in pubblico in sua compagnia avranno un grande peso nel dopoguerra. Questo scontento persisterà e si amplificherà col tempo. In prima fila si trova, come al solito, lo studioso Nicolae Iorga. Nel 1922, nella cattedrale di S. Giuseppe, l'omelia di Natale si tiene in tedesco giacché alla messa è presente anche il re. Iorga fa una interrogazione in parlamento:

Credo che l'arcivescovo cattolico, tenendo in considerazione soprattutto *il ruolo che ha avuto sotto l'occupazione, ruolo di dominio pubblico* che gli possono ricordare le sue campane che ogni tanto suonano in questa città in cui *le campane ortodosse sono state rubate da quelli che hanno organizzato, con lui in prima fila, le processioni cattoliche sulle strade di Bucarest*, prendendo allora in considerazione questa situazione del tutto speciale dico io, e considerando che il vescovo cattolico si trova nel paese da tanti anni e conosce perfettamente la lingua romena, avrebbe avuto motivo e, come intellettuale molto raffinato anche la possibilità, di sostituire il testo scritto della sua omelia anche con solo poche parole romene da dire davanti al re della Romania[41].

L'incidente è considerato così grave che l'eco raggiunge il Vaticano. Il nunzio mostra all'arcivescovo una lettera da parte del cardinale Gasparri:

Il cardinale prende molto sul serio la questione e mi avverte di essere molto saggio vedendo che la mia posizione è molto difficile, essendo già aggredito per motivi politici[42].

Come se non bastasse l'episodio "Baud-Calinic", Netzhammer si vede

---

[38] *Jurnal*, p. 634 [p. 635].

[39] Vedi *Jurnal*, pp. 684-687 [pp. 688-692], p. 693 [p. 698], p. 717 [p. 724], p. 744 [p. 754].

[40] August von Mackensen (1849-1945), feldmaresciallo tedesco, comandante dell'armata tedesca nella Prima guerra mondiale.

[41] *Jurnal*, pp. 1181-1182 [pp. 1209-1210]. Le parole in corsivo sono dell'autrice.

[42] *Jurnal*, p. 1189 [p. 1218].

implicato in un nuovo scandalo: "l'affare dei milioni". Nel novembre 1918 riceve la visita di un medico militare tedesco che intende lasciare una grande somma di denaro affinché venga custodita. L'arcivescovo rifiuta categoricamente qualsiasi tipo di appoggio. Allora il militare torna in casa dell'arcivescovo e, approfittando dell'assenza di quest'ultimo, lascia una valigia di soldi e chiede che venga depositata nello studio di Netzhammer. Quando torna a casa, l'arcivescovo constata indignato di essere stato ingannato ignominiosamente. Netzhammer non può ritrovare il medico-generale tedesco, ed allora non gli rimane altro che aspettarne il ritorno per restituirgli i soldi. Invece riceve la visita di alcuni ufficiali romeni accompagnati proprio dal generale tedesco: l'enorme somma di denaro — 8 milioni di lei — è confiscata immediatamente!

La stampa, avida di notizie sensazionali, non esita a pubblicare notizie false:

> Sono stati confiscati dodici milioni di lei ai tedeschi, di cui otto si trovavano dall'arcivescovo cattolico Netzhammer. Un giornale annuncia che questi milioni erano nascosti dietro un'icona e racconta ironico che l'arcivescovo faceva le sue fervide preghiere davanti a questo tesoro. [...] In un altro giornale si dice che Netzhammer dovrebbe essere punito e portato davanti alla corte marziale[43].

Come l'entrata della Romania nella Prima guerra mondiale, la prospettiva della firma del concordato tra la Romania e la Santa Sede agita gli spiriti e divide l'opinione pubblica. Alcuni, fuori dalla realtà, sognano la conversione dei romeni ortodossi e la loro unione a Roma; essi, ignorando completamente il contesto storico socio-politico, considerano che l'origine latina del popolo e della lingua romena dia a loro il diritto di adottare questo progetto utopico. Alcuni, più realisti, sostengono moltissimo la causa dei romeni della Transilvania, appoggiando gli sforzi della Chiesa greco-cattolica. Un terzo gruppo, infine, si oppone fortemente a qualunque intesa con il Vaticano. Aspettando il concordato, Netzhammer è piuttosto scettico e deluso. Si sente tradito ed emarginato quando la legge sui culti proclama la Chiesa ortodossa come chiesa nazionale e l'uguaglianza dei diritti con essa della Chiesa greco-cattolica. All'arcivescovo pare, a ragione, che si rechi una grande ingiustizia ai cattolici di rito latino:

> La Chiesa romano-cattolica è stata buttata insieme ai protestanti, ai musulmani, ai giudei, battisti etc. nello stesso posto «degli altri culti»[44].

Netzhammer sintetizza con lucidità ed amarezza la situazione della Chiesa cattolica della Romania nel marzo 1923:

---

[43] *Jurnal*, p. 823 [pp. 855-856].
[44] *Jurnal*, p. 1199 [p. 1228].

Non bisogna affrettarsi troppo nel fare alla romena tutto nella e per la chiesa cattolica della Romania. Adesso, quando la Chiesa ortodossa e la Chiesa unita [cioè greco-cattolica] sono state disegnate come chiese «romene», la chiesa latina non puo pretendere di avere un carattere nazionale romeno, ma è e rimane una chiesa straniera e minoritaria. La nostra politica ecclesiastica deve adattarsi a ciò[45].

Dobbiamo dire che l'arcivescovo tedesco porta avanti una lotta permanente nei confronti degli uomini politici e dello stato ufficiale, sempre per il bene della comunità che gli è stata affidata. E riesce nella performance straordinaria di guadagnare amici fra i vecchi avversari. In questo senso, è significativa l'evoluzione della sua relazione con il temibile politico liberale Ionel Brătianu, il presidente del Consiglio dei Ministri. In un'udienza del febbraio 1922, questo dice all'arcivescovo tedesco:

«Ho avuto una volta buone relazioni (con lei), ma la guerra ci ha disunito e allontanato! Il suo atteggiamento ai tempi della guerra ed alcuni eventi del dopoguerra mi hanno fatto desiderare che lei fosse allontanato per un po' di tempo dal nostro paese, per facilitare le nostre relazioni con la chiesa cattolica! [...] — Tante cose sono cambiate e tanto tempo è passato, [...]. Mi rallegro sinceramente di rivederla e riprendo con piacere le vecchie buone relazioni con lei». Brătianu mi ha dato la mano dicendo: «Siamo di nuovo buoni amici!»[46].

Questo risultato ottenuto da Netzhammer, che non era né un politico né un diplomatico di carriera, mi sembra eccezionale. Il liberale aveva la fama di un uomo duro e spietato; nessuno poteva stargli davanti, nessuno lo poteva imbrogliare. Il fatto di riconoscere il proprio errore davanti a Netzhammer mi sembra il miglior argomento politico e storico a favore dell'arcivescovo. Se il tedesco avesse agito qualche volta contro la Romania, Brătianu sarebbe stato il primo, forse anche davanti al re, a chiedere — pubblicamente, ufficialmente e definitivamente — l'allontanamento di Netzhammer da Bucarest.

Anche dal 1919 in poi, da diverse fonti, l'arcivescovo scopre, all'inizio con sfiducia, dopo con stupore e preoccupazione, il lavoro sistematico al fine di ottenere il suo allontanamento. Le cose si dipanano secondo un'evoluzione lenta ma inesorabile verso un epilogo ingiusto. Il 12 giugno 1924 Netzhammer riceve l'incredibile notizia: il Santo Padre gli sollecita in modo espresso le dimissioni dal suo incarico a Bucarest.

Le ultime duecento pagine del *Diario* sono le più amare. Siamo testimoni del tormento di quest'uomo che non capisce il come ed il perché gli stia capitando tutto questo.

---

[45] *Jurnal*, p. 1199 [p. 1228].

[46] *Jurnal*, pp. 1084-1085 [p. 1104].

Le accuse di immoralità sono infondate; se queste avessero avuto un seppur minimo fondamento, la stampa di Bucarest, che sorvegliava attentamente l'arcivescovo ed era sempre pronta a giudicarlo con severità, non avrebbe di certo esitato a renderle pubbliche immediatamente. Ma la stampa di Bucarest non parla di cose del genere. Le accuse di cattiva gestione dei redditi dell'arcidiocesi vengono demolite facilmente: i documenti bancari ed i registri contabili provavano il contrario.

Netzhammer è disperato. Dopo 19 anni di servizio si vede accusato di cose molto gravi e cerca di identificare i suoi detrattori per potersi difendere. Chi può avere interesse a voler denigrare indegnamente la sua reputazione e la sua credibilità? Netzhammer ha tanti sospetti e nessuna certezza. Forse alcuni politici nazionalisti — Nicolae Iorga? Forse alcuni preti grecocattolici — Zenovie Pâclişanu, responsabile delle trattative in vista della firma del concordato? Oppure il suo nemico implacabile, Vasile Lucaciu? Forse il capo del governo, Brătianu? Forse i rimproveri non motivati degli ungheresi, per cui ha lottato cosi tanto? Oppure il re Ferdinand — con cui è stato sempre deciso nella questione della riconciliazione con la Chiesa? Forse le relazioni tese e contraddittorie con il nunzio Marmaggi, che ha ospitato con amabilità, ma che non gli ha mostrato fiducia — creando un'assurda competizione fra di loro?

Una sola volta Netzhammer pare essere sicuro nell'identificare un'avversario irriducibile. Questo non è un romeno, né un politico. Si tratta di Vittorio Cavagnis, il segretario della nunziatura di Bucarest, implicato in una storia d'amore da favola[47], ma che porterà a Netzhammer grande sfortuna. La nota del 5 marzo 1925, reca la relazione di una lunga discussione con il cardinale De Lai[48], che a un certo punto dice: "Avete fatto molto bene a denunciare la storia d'amore del segretario!". A ciò, Netzhammer, esasperato, replica: "Ho pagato troppo caro questa cosa, Eminenza! Io sono stato dimesso, e Cavagnis è stato protetto e messo anche in una congregazione di qui!"[49].

Tra il novembre 1924 e l'aprile 1926, Netzhammer si trova a Roma con la speranza di poter porre la parola fine a questa storia, di poter essere ascoltato e di ricevere giustizia. Si forma una commissione di cardinali che studiano la sua situazione e le accuse che gli sono state fatte. Il benedettino spera di essere messo a confronto con i suoi accusatori, ma questo non accadrà mai. Il 6 luglio 1925 riceve il Breve apostolico che lo nomina "arcivescovo assistente del trono papale, prelato camerlengo di Sua Santità

---

47 Vedi le note dal 24 maggio 1922, 2 agosto 1923, 11 ottobre 1923, 28 ottobre 1923 etc.

48 Gaetano De Lai (1853-1928) cardinale, membro della Curia Romana.

49 *Jurnal*, p. 1358 [p. 1396].

e conte romano"[50]. Per Netzhammer è una vittoria amara, perché non ha avuto la possibilità di difendersi e di salvare il suo onore.

Cosa possiamo dire alla fine di questa relazione? Ci troviamo davanti ad una figura drammatica della storia della Chiesa cattolica dell'Est, come drammatica è stata la storia di tutta questa parte dell'Europa. Abbiamo visto la vita di una persona molto diversa dal paese in cui è stato mandato a servire il popolo di Dio: tedesco in un paese appena uscito dall'ombra dell'Oriente, e monaco benedettino in una realtà dove il monachesimo andava su binari spesso diametralmente opposti ai suoi. La scelta del Vaticano, ex rettore del Pontificio Collegio Greco di Roma, è stata una fortuna per il popolo romeno: Netzhammer si è innamorato di questo paese come pochi lo hanno fatto. Ne è prova indelebile il suo duplice lavoro: pastorale, curando il popolo a lui affidato con le sue visite, le costruzioni delle chiese, la stampa cattolica, ma anche scientifico, con il suo amore particolare per la storia e l'archeologia. I suoi libri di storia della chiesa antica sul territorio romeno, molto valdi ancora oggi, la sua importante collezione di monete antiche della Dobrugia, che è ancora oggi nel monastero di Einsiedeln, provano senza dubbio il fatto che ci troviamo davanti ad un uomo che ha amato tanto il suo paese adottivo. È questa, forse, la sua più grande eredità; questo è il messaggio straordinario che continua a rivolgere a noi.

Facultatea de Letere
Limba şi Literatura Romana
Universitatea Spiru Haret
Str. Ion Ghica 13, Sector 3
RO – 030045 Bucureşti

Ana-Maria Botnaru

Summary

A.-M. Botnaru, "History Hidden and Rediscovered: the *Journal* of Archbishop Netzhammer."

For those who belong to the generation raised after the fall of communism, the publication of a journal such as the one of Archbishop Raymund Netzhammer restores a whole section of history held hidden by the previous regime, or — one may say — stolen by it. His memoirs record the Catholic religious milieu with its brilliant liturgies; glimpses of court life in which Netzhammer participated; his acquaintance with Queen Elizabeth, who was also a poet writing under the pen name Carmen Sylva; and the abundant intellectual and political life of Romania before, during and after World War II. The outstanding quality of Netzhammer, the man, emerged even more dramatically in the midst of intrigue, which eventually forced him to resign in 1924, although the Vatican granted him certain honors afterwards.

[50] *Jurnal*, p. 1394 [pp. 1434-1435].

George Guţu

Uno straniero può diventare un buon romeno? Raymund Netzhammer e la Romania

Riferendosi alla sua visita all'antica fortezza di Axiopolis, in prossimità di Cernavodă, località danubiana, Raymund Netzhammer ricorda, nel primo volume della sua opera *Aus Rumänien* (*Dalla Romania*), il momento in cui si ferma su una delle alture della zona: «Davanti a noi si stendeva verso oriente una buona parte della Dobrugia e io credevo quasi di poter seguire con lo sguardo la strada da Medgidia fino a Cernavodă, un cammino che ho dovuto percorrere a piedi, anni fa, in compagnia di un tartaro, amante dell'avventura, in una buia notte di tempesta». Come era stato possibile che uno straniero, uno svizzero come Raymund Netzhammer con incarichi educativi a Bucarest, percorresse a piedi decine di chilometri, in piena notte, con un tempo pessimo, in un paese sconosciuto, in condizioni così avventurose?

La spiegazione si offre facilmente a chi scorra i suoi scritti corposi riguardanti la Romania, paese in cui ha trascorso quasi trent'anni della sua vita. Quest'uomo pieno di vitalità era mosso non solo da una profonda curiosità scientifica, ma anche da un vigile interesse per il paese nel quale era arrivato e che si era ripromesso di scoprire nei suoi numerosi aspetti. Nello stesso tempo, l'episodio della marcia notturna del 1901 di Raymund Netzhammer attraverso la Dobrugia attesta il suo estremo attaccamento a questa regione della Romania, situata tra il Danubio e il Mar Nero, che avrebbe percorso innumerevoli volte per studiarne due aspetti essenziali: il passato antico e la precoce presenza del cristianesimo. Niente poteva impedirgli di mettersi in viaggio e non avrebbe perso nessuna occasione per conoscere le contrade più disparate della Romania, con i suoi luoghi, i suoi uomini, la sua storia e la sua cultura.

La prefazione al secondo volume dell'opera "Dalla Romania" è una vera e propria testimonianza del suo amore per la Romania: «Nei miei molti viaggi e nelle mie molte escursioni in Romania ho conosciuto tante cose belle, interessanti e piacevoli che è stata una gioia per me descrivere questi viaggi e le impressioni raccolte in queste occasioni. Chi è lontano dalla Romania non può neanche sospettare quale moltitudine e quale varietà di bellezze naturali essa possieda». Oltre che alla natura del paese, Netzham-

mer confessa di essersi interessato da vicino anche al suo popolo: «E non soltanto i monti e le pianure, le valli e le colline ti spingono a compiere viaggi attraverso la Romania, ma anche i suoi abitanti. Questi ultimi mi hanno sempre accolto con molta gentilezza e benevolenza. I loro splendidi costumi nazionali conferiscono colore e atmosfera ai paesaggi, in modo rilevante. In più occasioni, destinazione delle mie escursioni sono stati i monasteri o altro ancora. I monasteri sono sparsi quasi sull'intero territorio della Romania e sono molte le cose che posso riferirti riguardo alla storia di questo paese». Non esitava, pertanto, a spronare i suoi lettori a scoprire anch'essi quest'angolo di mondo interessante e bello: «Le mie escursioni attraverso la Romania mi hanno sempre procurato gioia e soddisfazione. Non dubito affatto che saranno pienamente soddisfatti anche quanti si sentiranno magari stimolati dalle mie descrizioni a compiere a loro volta altri viaggi simili». Durante il suo soggiorno in Romania, Netzhammer ha definito questo paese «come la sua seconda patria», alla quale ha dedicato i due volumi di *Aus Rumänien – Streifzüge durch das Land und seine Geschichte* (Dalla Romania – Incursioni nel paese e nella sua storia), volumi che, a quel tempo, hanno molto contribuito a diffondere le conoscenze su questo paese e hanno fortemente marcato l'immagine dei romeni in Europa Centrale.

Da dove sgorgava la passione ardente e illimitata di questo illustre rappresentante del clero per i luoghi e gli uomini della Dobrugia e della Romania in generale, come si spiegano questo totale attaccamento e la sua ampia identificazione con i luoghi visitati e con gli uomini incontrati ad ogni passo? Ecco in breve le circostanze che lo hanno indotto ad avvicinarsi così tanto alla Romania.

* * *

Raymund Netzhammer è nato il 19 gennaio del 1862 a Erzingen un paese del grande ducato del Baden, al confine con la Svizzera, un confine molto più politico che culturale ed economico. Gli abitanti di Erzingen, quindi anche i genitori di Raymund Netzhammer, si recavano in pellegrinaggio al monastero benedettino di Maria Einsiedeln, situato in Svizzera, dove il figlio avrebbe frequentato il ginnasio all'età di 14 anni — ciò presupponeva che avesse già accettato la cittadinanza svizzera. Raggiunta la maggiore età, entra come novizio nell'Ordine dei Benedettini dello stesso monastero, diventando monaco con il nome di Raymund. Nel 1886 è ordinato sacerdote. Secondo quanto afferma Nikolaus Netzhammer «sin dalla più tenera età... lo sviluppo e la sua educazione, la sua formazione scientifica, la sua vita sono state segnate dal rigoroso "ora et labora" dei benedettini e dallo spirito universale che ha sempre caratterizzato questo monastero,

le sue relazioni e i suoi contatti internazionali, lontano da qualunque tipo di nazionalismo, fenomeno che, a quell'epoca, imperversava in Europa». L'assenza di fanatismo nazionalista, assieme al giusto onore e all'apprezzamento riservato alle tradizioni storiche e culturali di una nazione e di un popolo, ha rappresentato l'atteggiamento di fondo di Netzhammer, anche nei confronti del popolo romeno nel periodo in cui svolgerà lì la sua importante missione pastorale.

Terminati gli studi teologici nel 1887, padre Raymund è nominato professore di matematica, e successivamente, anche di chimica e fisica al ginnasio di Einsiedeln. Tra le altre occupazioni scientifiche, sono comprese anche quelle relative alla topometria, alla topografia e alla cartografia, che hanno costituito la premessa per la sua collaborazione al volume "Carte geografiche. Elaborazione e loro uso", da cui è scaturito anche il suo interesse più grande per una nuova carta geografica della Romania, nel periodo in cui sarà professore a Bucarest. Secondo Netzhammer, «un popolo al giorno d'oggi dimostra attraverso le sue carte geografiche quanto sia in grado di apprezzare il suo paese e il modo in cui desidera che esso sia apprezzato dai suoi vicini. Inoltre, le carte geografiche rivelano in che modo desideriamo che i bambini fissino nella loro mente la fisionomia della loro patria. Quanto più gradevolmente colorata e seducente sarà questa immagine, tanto più si accenderanno nella tenera gioventù l'amore e l'entusiasmo per le sue antiche origini». Queste considerazioni sono apparse nella rivista di Bucarest "Convorbiri Literare" del 1910, in un suo articolo riguardante la concezione di una possibile carta geografica della Romania e il modo in cui l'aveva pensata è, come abbiamo visto prima, esemplare e pienamente attuale soprattutto ai giorni nostri. Del resto, il prof. Adrian Năstase, ex primo ministro della Romania (2000-2004), sottolineava nel 1999, durante un simposio dell'Accademia Romena, tutti gli aspetti che fanno della Transilvania una zona a tutti gli effetti centrale della Romania, richiamando alcune considerazioni formulate proprio da Netzhammer: «In quanto profondo conoscitore di questo reale assioma geografico, il geografo svizzero Raymund Netzhammer ha intravisto agli inizi del XX secolo, quando la Grande Romania non era che un sogno, i suoi confini politici sulla base dell'insieme delle leggi della geografia, realizzando nella sua opera intitolata "La futura carta geografica della Romania" una descrizione dalla rara forza espressiva e dal realismo visionario».

Il 10 settembre del 1897, il benedettino Netzhammer incontra per la prima volta il re Carol I e la regina Elisabetta di Romania, durante i lavori di ammodernamento di alcuni laboratori e l'installazione di un nuovo organo nel castello di Pfäffikon e dà a entrambi una serie di spiegazioni di ordine tecnico. Nessuno sospettava che da questo breve incontro sarebbe nata una

relazione del tutto singolare nel periodo in cui Raymund Netzhammer è arcivescovo di Bucarest. Prima dei particolari che ci avrebbe offerto successivamente nel suo *Diario*, già nella sua opera "Dalla Romania" abbiamo un primo riflesso dei rapporti che intratterrà con la casa reale di Bucarest. A un ricevimento al Castello di Peleş, la regina ricorderà, nel 1910, una visita della coppia reale a Eisiedeln: «Sapendo che partirò a breve per alcune settimane di vacanza al mio monastero di origine, Maria Einsiedeln, in Svizzera», riferisce Netzhammer, «la regina ha richiamato alla mente la sua visita in quel luogo, tredici anni fa».

Alla richiesta, nel 1899, da parte dell'arcivescovo di Bucarest Xaverius di mettergli a disposizione due padri per la direzione scientifica del seminario della capitale romena, l'abate Columban di Einsiedeln invia a Bucarest Raymund Netzhammer e colui che sarebbe diventato il suo segretario personale, Lucius Fetz.

Le circostanze come anche le implicazioni immediate o a lungo termine di questa scelta decisiva per il destino dei due, soprattutto per quello di Netzhammer, sono delineate con acribia documentaria dal nipote dell'arcivescovo, Nikolaus Netzhammer, nella sua ampia introduzione all'edizione romena del diario dell'arcivescovo. La decisione del suo abate viene telegrafata a Raymund Netzhammer, durante il suo breve soggiorno al monastero scozzese di Fort. Nel primo volume della sua opera "Dalla Romania" egli descrive il suo viaggio, «attraverso l'Europa», dalla Scozia, passando per la sua terra natale, Erzingen e Einsiedeln, fino alla sua nuova destinazione «la Romania, quel lontano e sconosciuto paese».

Quanto la Romania fosse, a quell'epoca, lontana dall'Europa Centrale lo dimostra il viaggio lungo e stancante compiuto da Netzhammer. Il treno lo conduce attraverso la Transilvania, i cui paesaggi e i cui abitanti producono in lui una dimensione di questi luoghi che diventerà una caratteristica costante delle occupazioni ecclesiali, scientifiche e umane del futuro arcivescovo-coscienza della storia romena: «Il fiume Mureş, lungo la cui valle il treno viaggiava per ore, ci accompagna fino al cuore di questa ricca terra, dal bel paesaggio per via del quale Traiano aveva condotto una parte delle sue truppe, per attaccare il re dei daci, Decebal, nella sua capitale, Sarmizegetusa, situata non lontano da qui, per togliergli il suo paese e popolarlo di coloni. Le testimonianze dei successi di Traiano ci vennero incontro ad Arad, quasi ad ogni fermata. Perché quegli uomini forti con i capelli lunghi e le barbe corte, pungenti, vestiti con uno splendido abito tradizionale, che camminano portando ai piedi le ciocie e sul capo un alto cappello di lana di pecora, erano i romeni, discendenti dei coloni romani. Abitando in case basse, ma accuratamente adornate, essi si occupavano prevalentemente di agricoltura. Questo popolo, che da molto tempo popo-

lava la Transilvania, in qualche modo mescolato al sangue daco, tracio e slavo, non solo aveva dovuto sopportare le molestie dei popoli migratori, ma è stato anche oppresso, sotto molti aspetti e nel corso dei secoli successivi. Sotto l'influenza slava, questa popolazione, che appartiene alla razza latina, ha dovuto accettare il rito orientale, rischiando pericolosamente, alla fine del secolo XVII, di perdere la propria nazionalità, la propria lingua e la propria religione sotto la pressione dell'Ungheria calvinista. In questa situazione critica, questo popolo si è rivolto a Roma ed è entrato a far parte della comunione ecclesiale con la Sede Apostolica e, in questo modo, si è salvato. La scolarizzazione e la formazione delle migliori forze intellettuali romene di Transilvania, nelle scuole papali della città eterna, hanno fortemente contribuito a risvegliare, promuovere e risollevare il sentimento e la vita nazionali della loro patria». Il motivo del mantenimento del legame con la storia da parte dei contemporanei torna spesso in Netzhammer, quando rievoca la sua escursione alle Porte di Ferro e nella zona di Vâlcan: «Chiunque, una volta qui, comprenderà perché gli antichi daci guardavano pieni d'amore questa loro patria e perché l'hanno difesa con tutte le forze dai romani! Ma dopo che questi ultimi sono entrati in possesso di questo meraviglioso angolo di terra, si capisce altrettanto facilmente anche il fatto che non abbiano più voluto abbandonarlo e che i loro discendenti tengano anche oggi al suolo che hanno ereditato, con orgoglio ed entusiasmo. A giudicare dalla costituzione fisica e dal loro modo fiero, quelli che oggi possiedono questo territorio mostrano che nelle loro vene scorre ancora in buona misura il sangue autentico dei loro antenati». Accanto a Hârşova sospetta che «sia molto probabile che qui sorgesse la città di Carsum». Nella zona dell'antica città di Durustorum (Sinistra) è sopraffatto dalla presenza della storia: «Il ricordo di quei secoli, in cui il Basso Danubio era stato testimone non solo della cultura pagana, ma anche di quella paleocristiana, mi ha profondamente emozionato; ma soprattutto sono stato toccato fin nell'animo dal pensiero che anche il nome del vescovo dei Goti, Ulfila, fosse legato a questa regione e, molto probabilmente, anche a questa città».

Da Bucarest, Netzhammer scriveva ad un amico: «Avrai forse sentito che non mi trovo più in Scozia, ma all'altro capo d'Europa, laggiù in Romania. All'improvviso e inaspettatamente, sono stato richiamato attraverso un telegramma dallo splendore del nord, per essere mandato in oriente (...)». In un'altra lettera, riportata da Nikolaus Netzhammer, leggiamo: «Quelli di Einsiedeln, non sono stati molto entusiasti di mandarmi da queste parti, e neanche io sono stato molto entusiasta di essere sottratto alla mia attività, ma l'abate mi ha spiegato che ha dovuto sacrificarmi». L'abate scozzese, per incoraggiarlo, gli aveva sussurrato all'orecchio: «Anche in Romania

troverete felicità e soddisfazione, perché nient'altro che la sottomissione monacale vi conduce lì».

E per la verità, a sole tre settimane dal suo arrivo a Bucarest, Netzhammer riferiva ai suoi confratelli in Svizzera «Provo una strana sensazione qui: spesso non riesco a capire come possa essere stato trasferito inaspettatamente in questo luogo d'oriente; ma ho un'altra sensazione ancora più strana, perché qui mi sento quasi come a casa o, in altre parole, mi trovo bene e sono felice come fossi qui Dio solo sa da quanto tempo».

A Bucarest, Netzhammer comincia a imparare il romeno, viaggiando per il paese tutte le volte che può, per conoscere meglio i luoghi e la gente del posto, dalla quale si sentiva sempre più attratto. Condivideva l'entusiasmo per le sue scoperte con i lettori di alcune riviste e quotidiani in Germania, Austria e Svizzera, in cui appaiono le suggestioni suscitate dai suoi viaggi e altri racconti sulla Romania, accompagnate occasionalmente da fotografie fatte da lui. Sfrutta qualunque occasione per conoscere anche l'organizzazione e il funzionamento della Chiesa Ortodossa romena, visitando innumerevoli insediamenti monastici, intrattenendo buone relazioni con il metropolita e con i sacerdoti ortodossi. Da questa attività sono nati lavori come *Presso i monasteri romeni. Suggestioni di viaggio*, *Sulla situazione delle religioni in Romania: note sulla chiesa ortodossa romena* e *La venerazione della Madre del Signore nell'ambito della chiesa ortodossa romena* o *La nostra posizione di fronte alla chiesa greco-ortodossa*. Nello stesso tempo, Netzhammer fa una scoperta che, come studioso, lo avrebbe segnato e gratificato con alcuni studi scientifici fondamentali e di grande rigore: la Dobrugia antica e paleocristiana. Già nel 1904 appare il suo primo e più ampio studio di archeologia paleocristiana relativo a questo territorio dell'antica Scizia, studio apparso successivamente anche in lingua romena: *La cristianità nell'antica Tomi. Studio storico critico*.

Un conflitto generatosi tra l'arcivescovo von Hornstein e un membro francese del capitolo, nel quale Netzhammer non intende fare il gioco del suo superiore, porta alla revoca del suo incarico a Bucarest e al suo ritorno al monastero di Einsiedeln il 29 giugno del 1902.

Nell'opera autobiografica, *Il mio segretario*, del 1933, Netzhammer riferisce di questo suo primo soggiorno a Bucarest. L'abate di Einsiedeln lo invia nell'ottobre del 1903 al collegio centrale dell'ordine dei benedettini, S. Anselmo, sull'Aventino. Nel novembre del 1904 è nominato rettore della venerabile istituzione papale il Collegium Graecum, il seminario per gli studenti greco-cattolici. Alla morte dell'arcivescovo Hornstein, Raymund Netzhammer è assegnato alla sede arcivescovile di Bucarest, nella quale s'insedia il 17 dicembre del 1905 e che sarà obbligato ad abbandonare il 25 luglio del 1924, quando, secondo le sue stesse parole, «sono stato costretto

a scendere le scale di marmo del palazzo e ad abbandonare la diocesi che mi era stata affidata». La difficoltà della sua missione a Bucarest è stata immensa: «Il papa aveva inviato Netzhammer a Bucarest chiedendogli: "Sii un buon romeno!". In che misura poteva essere realizzata una simile indicazione da parte di un arcivescovo cattolico, visto che un buon romeno doveva essere sempre anche un buon ortodosso?» — si chiedeva Nikolaus Netzhammer. La sua attività a Bucarest rivelerà un atteggiamento esemplare di equilibrio e lucidità, manifestato nelle situazioni storiche, politiche ed ecclesiastiche più difficili.

Nel periodo del suo soggiorno a Bucarest e durante i suoi viaggi, l'arcivescovo annota quotidianamente le sue considerazioni, a partire dalle quali ricostruirà ulteriormente i suoi incontri, le sue discussioni, i suoi viaggi, gli eventi ai quali ha preso parte, raccolte insieme in un voluminoso *Diario*, che «contiene racconti di viaggi, descrizioni impressionanti delle bellezze dei territori romeni, delle città e dei monumenti architettonici». Tutte queste cose, insieme con le figure qui tratteggiate, formano una «enciclopedia di un'esattezza sbalorditiva» secondo quanto afferma Camil Mureşanu, in una recensione del 1988. In occasione dell'apparizione della traduzione romena, le recensioni hanno sottolineato da subito come quest'opera rappresenti «una delle più importanti fonti narrative della storia contemporanea romena» e «un evento eccezionale nella vita della nostra storiografia e perfino nella cultura romena nel suo complesso».

* * *

Nelle pagine che seguono, ci concentreremo su alcuni aspetti riflessi nella seconda grande opera dell'arcivescovo Netzhammer, "Dalla Romania", opera che ho avuto il privilegio e il piacere di tradurre recentemente in lingua romena. Come per il *Diario*, alla cui traduzione ho lavorato per quattro anni, anche in questo caso ho la completa certezza che i due volumi rappresenteranno una fonte affidabile di dati e notizie di prim'ordine riguardanti la storia della Romania degli inizi del XX secolo. Evidentemente, qui non potremo che procedere a una selezione di sequenze centrate sul tema preso in esame e raccomandare la lettura completa di quest'opera audace che integra, dal punto di vista dell'immaginario, l'attenzione — eccezionale per valore e qualità — nei riguardi della Romania di alcuni viaggiatori stranieri ai quali, in parte, fa riferimento lo stesso autore in entrambi i volumi.

Già dal suo primo viaggio in treno verso Bucarest, Netzhammer puntualizza nelle sue annotazioni i due grandi temi che lo interesseranno e affascineranno costantemente: 1) lo splendore naturale della Romania, in tutta la varietà e diversità dei suoi rilievi, i quali, spesso, lo spingono a

paragonare questo paese alla Svizzera o persino all'Italia e 2) la sua gente che, come per la natura, si presenta con un'impressionante varietà etnica e tipologica. A proposito di questi due temi-forza, riportiamo la seguente citazione: «Non era stata la sola natura a catturare i nostri sguardi e la nostra mente con il suo fascino, ma anche gli uomini che apparivano ai nostri occhi incredibilmente strani nei loro costumi con le camicie e i giubbotti ricamati, con i loro scialli e i loro cappelli, con le tuniche decorate e le loro gonne variopinte. Così quel popolo che, ora cominciavo a conoscere, dal treno, si è guadagnato il nostro rispetto con il suo comportamento e la sua calma. Attenendoci a una consuetudine del nostro paese d'origine, secondo cui i rappresentanti del clero sono soliti viaggiare quasi come i passeggeri della terza classe, siamo saliti anche noi, a Predal, su vagoni di terza, entrando così a contatto con il popolo dei contadini. In questo modo, devi certamente rinunciare alla comodità di alcune poltrone imbottite, ma sei ripagato pienamente con la possibilità di osservare il carattere del popolo e scrutarne le inquietudini dell'animo». Il quadro dell'etnie è completato, oltre ai romeni, dalla presenza degli ebrei, dei bulgari, dei tedeschi, dei lipoveni e degli zingari. A questi ultimi Netzhammer dedica un intero capitolo, restituendo «lo splendore ammaliante di alcune immagini piene del calore della vita autentica e piena di colore» che gli fanno capire «un pittore come Grigorescu e tutti quelli che hanno scelto come soggetti dei loro quadri accampamenti di zingari o figure di zingari, e poeti come Lenau, che potevano trasferire se stessi nell'animo melanconico di questo popolo, di questi uomini tra i più liberi, e anche compositori come Liszt e molti altri, che si sono entusiasmati alla musica spontanea, delicata e carezzevole, pazzesca e selvaggia degli zingari». In un altro luogo del suo scritto, concludeva in modo euforico: «Amo in modo indicibile questi figli della natura».

Più tardi, da arcivescovo, avrebbe desiderato tuffarsi in mezzo alla natura a primavera, nella valle dell'Argeş, abbandonando la sua faustiana "Studierstube" e tornando alla vita contemporaneamente alla natura: «Questa forza della primavera si abbatté sopra di me, ottenendo un anno fa, l'8 aprile del 1908, una vittoria strabiliante. Sono rimasto per sei mesi chiuso in casa. Le gambe mi si erano intorpidite, stando alla scrivania, mi si erano fatte pesanti come il piombo, mentre la polvere, eternamente posata sugli scritti e sui libri, mi faceva sentire un peso deprimente sul petto. Ed ecco che sono colto da un desiderio della natura esterna...». L'Olt, altro fiume prediletto, è personificato nella visione di Netzhammer come una creatura vicina: «Non appena vedo l'Olt... sono sempre felice come incontrassi un caro amico. Le valli e le rive di questo fiume mi attraggono ogni anno...». Il Prut, però, acquista l'importanza di un *limes* oltre il quale si estende un

altro mondo: «La valle del Prut suscitava in me malinconia e avevo la sensazione di essere da qualche parte fuori dalla Romania...»

Una volta a Bucarest, Netzhammer gira per la città per conoscerla direttamente e rimane impressionato dal dinamismo della capitale, dall'assetto urbanistico, dalla varietà delle costruzioni più inedite, dalla moltitudine di chiese di diversa confessione. Per il loro numero elevato, le chiese e i monasteri greco-ortodossi eserciteranno un vero e proprio fascino sul nuovo arrivato. L'impressione più forte, dopo la visita a molti monasteri, è quella procuratagli dal monastero di Cheia: «Ho visto i più famosi monasteri romeni, ma nessuno mi ha fatto un'impressione tanto profonda e piacevole come il monastero di Cheia». Al monastero Căldăruşani, accanto a Bucarest, l'euforia tocca il suo vertice: «Il monastero e il paesaggio si riflettevano sulla superficie lucente dell'acqua, in modo limpido e luminoso, come in uno specchio di metallo (...). I miei due accompagnatori ebbero voglia di cantare e dissiparono quella sacra quiete, intonando in modo solenne salmi e inni, antifone e tropari». La sua prima visita fuori Bucarest la compie al «santuario nazionale di Arnota». Ad ogni passo, ricordi di casa: «Davanti a noi si stende una regione fitta di boschi, disseminata di colline, che ci ricorda, per le sue forme e le sue linee, così tanto i monti della Foresta Nera, che potremmo dimenticare di trovarci in Romania, nei Carpazi meridionali, nella provincia di Vâlcea». La stessa immagine la ritroviamo ancora negli appunti sulla visita in Moldavia, nella zona di Piatra Neamţ: «I boschi di abeti che adornavano tutte le colline e i monti fino a valle e, in generale, tutto quello scenario invaso dal verde vigoroso degli inizi della primavera, mi riportavano con forza alla mente la regione prealpina della Svizzera. Solo le case, nascoste tra gli alberi e le piccole chiese con i tre immancabili pinnacoli, dipinte quando di verde, quando in azzurro o con un rosso acceso, che svettano, stridendo, in mezzo al paesaggio, ti ricordano che sei in Oriente». Ma anche i contrasti si impongono spesso. Visitando «la santa grotta di Bistriţa», è costernato per il fatto di non aver ricevuto nessun tipo di equipaggiamento (funi, lanterne, torce) — così come era avvenuto quando avevano esplorato «la straordinaria grotta di Diethelm presso Einsiedeln» — ma soltanto «alcune candele piuttosto sottili». Oltre agli insediamenti monastici, il visitatore registra con sensibilità lo specifico locale dell'architettura rurale, così come farà anche in altre regioni della Romania, per esempio riguardo alla *culă*, tipica abitazione dell'Oltenia: «L'Oltenia e in modo particolare la provincia di Gorj sono patria di quelle interessanti *cule*, un tipo di abitazione fortificata (...)». Un paragone con le future visite in Moldavia gli fa osservare differenze negli standard di vita: «in Moldavia... sono potuto entrare nella sola stanza di uno dei *bordei* contadini che, visti dall'esterno, non farebbero onore nemmeno all'Africa.

L'interno del bordei è assolutamente pulito e ricoperto di tappeti». Lo specifico locale, ma soprattutto l'aspetto e i costumi della gente sono colti con disarmante sincerità: «Gli uomini che ci venivano incontro ci sorprendevano piacevolmente; la maggior parte ci salutava con il loro: "Bacio la mano". Questa regione è abitata da gente sana e bella. Predominano ovunque i capelli biondi. Un abbigliamento più bello, ordinato e pittoresco di quello di questi uomini di montagna non l'ho mai visto in nessun altro paese». A Râmnicu Vâlcea, sottolinea lo sforzo di arrangiare all'occidentale l'assetto urbano e il comportamento dignitoso degli abitanti: «il grande giardino pubblico è un complesso che farebbe onore a qualunque città d'Occidente, per il modo in cui è concepito, i suoi padiglioni, i bagni, le sale da gioco, i suoi laghetti e i suoi fiumiciattoli. Il mercato della città ti offre ogni mattina un'immagine variopinta, perché contadini e contadine dei dintorni accorrono in quel luogo in gran numero, adorni di belle vesti». Nessun particolare sfugge al viaggiatore, sia esso di ordine culturale, religioso o storico. Le annotazioni datano a partire dal 1902.

Al monastero di Neamţ, a quello di Govora o a quello di Dealu, è impressionato dalle prestazioni scientifico-culturali tradizionali delle tipografie di qui, che avevano stampato splendidi libri ecclesiastici. Al monastero di Arnota, sottolinea i contatti internazionali della Romania, per la visita del principe ereditario Oscar di Svezia nel 1867, in compagnia del re Carol I. Al monastero di Tismana, constata con tristezza che non sono rispettate come si dovrebbe le tradizioni culturali nazionali: «È certo che a Tismana è esistito per molti secoli un santuario nazionale. Se almeno i monaci di lì avessero compreso di dover mantenere in quel luogo una fiorente scuola monastica, secondo il modello occidentale, e combinare in modo armonioso l'*ora* con il *labora*, che fiumi di benedizione spirituale e culturale si sarebbero potuti riversare da questa valle solitaria sull'Oltenia e l'intera Valacchia!»

Al centro dell'attenzione di Netzhammer stanno i monasteri e gli abitanti, uomini o donne, che li popolano, constatando similitudini e differenze rispetto agli ordini monastici occidentali: «Questi uomini appartenendo alla confessione ortodossa ci hanno ispirato nell'animo molta simpatia e siamo sicuri che potremmo accordarci anche meglio con loro, se potessero a loro volta osservare, anche solo fino a un certo punto, la vita in comune in seno ai monasteri occidentali».

* * *

Da questo momento in poi, Netzhammer compie le sue incursioni per la Romania, in qualità di arcivescovo. Percorrendo la Dobrugia, «l'antica

Scizia» come la chiama lui, il viaggiatore confessa: «Nessuna località mi hai mai attratto tanto intensamente quanto Adamclisi. Già dal mio primo viaggio in Dobrugia, nel 1901, avevo sentito del dissotterramento delle fondamenta di alcune chiese paleocristiane, che erano state scoperte nel sud di questa nuova provincia romena». Nasce, a partire da questo momento, un'attenzione ininterrotta accordata alla regione della Dobrugia, piena di testimonianze dell'antichità greca, romana e paleocristiana, che hanno affascinato Netzhammer e hanno fatto in modo che divenisse uno dei più zelanti ricercatori di queste vestigia del passato. La storia è rievocata, ad ogni passo, attraverso il ricorso a svariate fonti, spesso anche ad Ovidio «Che battaglie accese e cruente devono aver avuto luogo in queste regioni durante i secoli, quando il nemico premeva sul vallo di difesa, come scrive, in modo così significativo, lo stesso Ovidio». Con il poeta romano esiliato a Tomis avrebbe, del resto, polemizzato quando, presentando il culto di Dioniso praticato nell'antica Dobrugia, affermerà che il poeta si è ingannato, negando la coltivazione della vite in questa regione: «Chi ha visto con i propri occhi non solo i bei vigneti sulle colline del nord della Dobrugia, ma anche quelli di alcuni villaggi lungo le sponde del mare o proprio a Costanza e ne ha bevuto il liquore delizioso, avrà la prova (...) della coltivazione della vite nel territorio della Scizia e di Tomi». Ammirando il monumento trionfale di Adamclisi, che «secondo i calcoli degli archeologi, ... aveva la stessa altezza della colonna di Traiano a Roma, in altre parole circa 32 metri», Netzhammer fa considerazioni simili a quelle di Goethe, durante il suo primo viaggio in Italia: «In definitiva, non facevamo tanto questa escursione per soddisfare alcune nostre necessità estetiche, ma semplicemente per osservare con i nostri occhi ciò che avevo letto su questo monumento e sulle antiche vestigia che si trovano nelle sue vicinanze». Oltre al sentimento di rispetto e di ammirazione da cui è colto, soffre nel vedere «orme di distruzione o meglio orme del vandalismo perpetrato» in quasi tutti i siti archeologici che ha visitato. Paradigmatica ci sembra la sorte dei resti dell'antica città di Troesmis, dove i ruderi sono diventati preda di alcuni funzionari o emissari stranieri: «Appena all'inizio dell'ottavo decennio, dopo il passaggio in mano ai romeni della Dobrugia, questi hanno continuato i lavori a Troesmis, per un breve periodo di tempo». Con una certa frequenza sono visitate e descritte le basiliche paleocristiane presso la località di Tropaeum Traiani, definita «la Pompei della Dobrugia».

Tanto vivo si manifesta in Netzhammer l'interesse per il passato, le tradizioni e la civiltà romena, quanto manifesta è l'attenzione riservata agli sforzi di questo paese per sincronizzarsi con le moderne conquiste della scienza e della tecnica. Già dai tempi di Einsiedeln, segnato dall'interesse per la topografia e la cartografia, non perde l'occasione di fare una visita

all'Istituto geografico di Bucarest. Passando in rassegna tutte le sezioni e i laboratori, Netzhammer mostra una profonda conoscenza di tutti i procedimenti e le modalità di lavoro di un simile istituto ed è stupito, riguardo all'esposizione delle carte geografiche, dalla loro varietà e qualità: «Qui sono esposte carte e gruppi di fogli delle diverse edizioni cartografiche dell'istituto, e più precisamente dalle più antiche a quelle più recenti. Tra queste ultime, ho notato un piccolo foglio, splendido, della nuova edizione della carta geografica della Dobrugia. Questa piccola esposizione di carte è una prova eloquente della solerzia e della capacità dell'Istituto geografico nell'ottenere eccellenti risultati, dei quali possono esser fieri l'esercito e l'intero paese».

In un altro capitolo, Netzhammer ricostruisce la sua visita a Târgovişte, la cui storia si confonde con quella della Muntenia, al monastero di Dealu rievoca le annotazioni di Del Chiaro, agli inizi del XVIII secolo, il quale riferiva di come gli ortodossi frequentassero la chiesa del convento dei francescani di Târgovişte, per ascoltare la musica d'organo, senza, però, baciare il crocifisso alla fine della messa, «perché il crocifisso era troppo in rilievo e gli ortodossi si sarebbero potuti rendere colpevoli di idolatria, se avessero baciato un'immagine scolpita». Infine, riferisce la storia dei conventi francescani di ţara Românească, descrive la chiesa signorile vicino Turnul Chindiei, riguardo alla quale annota: «Nessun'altra chiesa famosa in Romania ha suscitato in me un'impressione tanto potente e piacevole quanto questa chiesa della corte di Târgovişte».

Alle saline di Slanic, Netzhammer visita il labirinto delle gallerie sotterranee con una frenetica curiosità. Dopo di che seguirà una visita a Bucarest in un altro impero della tecnica, quello del Servizio meteorologico della Romania, in occasione della quale rimarca il paradossale vantaggio del ritardo nell'evoluzione tecnica nei paesi dell'Europa dell'est, i quali possono approfittare ora dei progressi in questo campo.

Un'altra escursione porta l'arcivescovo nel nord-est della Dobrugia. Qui s'intrecciano il meraviglioso paesaggio, le vestigia dell'antichità romana e cristiana con la sua missione pastorale. Presso la comunità cattolica tedesca di Malconci, a Prislopi, ammira uno degli anelli «di una catena di dispositivi di difesa rafforzati alla frontiera dell'impero il quale da nessun'altra parte si vedeva più esposto agli attacchi dei barbari che in questo luogo, presso il basso Danubio». Da ogni parte si vedono «acquartieramenti e città del periodo romano o della precoce presenza bizantina». Presso la romana Salsovia rimarca nuovamente, con accenti critici, la mancanza di interesse delle autorità romene per le vestigia del passato: «Di tutto lo splendore romano di un tempo ormai non si vede più nulla, al di là del luogo che era stato scelto per il dispositivo di difesa rafforzato. (...) Ad ogni modo, una

sistematica attività di esplorazione della zona intorno a questa fortezza potrebbe ancora oggi portare a risultati apprezzabili...».

Sempre in Dobrugia, dove vivono diverse etnie, Netzhammer viene a conoscenza dell'esistenza di alcuni conflitti interetnici, ma a smorzare ogni cosa ci pensava la natura — sul canale Dunavăţ ha la rivelazione «di un fascino che non avevo conosciuto», come sul lago di Razelem: «Una bellezza insospettata ci offriva soprattutto il paesaggio in cui vedevi tutto ciò che gli occhi potevano desiderare: un infinito specchio d'acqua, una ridente isola sul mare azzurro, una pittoresca corona di monti e colline, rive e golfi...». Ad Heraclea e a Halmyris, rievoca i martiri dell'antichità cristiana, preso da una forte emozione interiore e dalla consapevolezza che lo studio di quelle epoche ha una particolare valenza euristica: «Pensando a questi eroi della chiesa antica, non ho potuto reprimere un sentimento di intima commozione, innalzando al cielo, con il pensiero, una preghiera per quelli che avevano santificato con la loro vita e il loro sangue questo gradevole angolo del mondo».

Percorre con accresciuto interesse la regione fino alle rive del Mar Nero, a Tomis, «la metropoli del Ponto Eusino», e a Callatis (Mangalia), cadendo preda, ad un certo punto, del sogno: «Con pietà mi sono imbattuto in questi luoghi memorabili, i quali non solo sono un focolare di cultura da più di un millennio e mezzo, ma sono stati anche resi santi nel più alto grado, sin dai primi secoli cristiani, dalla predicazione del vangelo e dalla vita e il sangue di numerosi martiri».

Il culmine delle esperienze edificanti dell'arcivescovo viaggiatore sembra essere stato toccato presso l'antica città di Heraclea, nel nord della Dobrugia: «La città di Heraclea rappresenta per me uno dei più felici pomeriggi, pieno di profonda gioia, di tutta la mia vita». Spiritualmente, la sua euforia sfiora l'estasi, quando gli antichi resti sono contemplati sul fondo naturale del lago di Razelm (Halmyris) lontano, quasi alla fine del mondo: «La natura ha creato uno scenario tra i più adatti per un'affascinante atmosfera fantastica e misteriosa che avvolge le rovine della città sulla riva del lago di Razelm, in questa isolata regione del mondo. (...) Sopra questo paesaggio aleggiavano calma e austerità, nel cuore di chi contemplava dominavano la pace e la felicità! Era questo il nostro stato d'animo, sulla collina di Heraclea».

Emozionante il ricordo dell'ospitalità dei romeni, di cui l'arcivescovo fa esperienza nella regione di Vâlcan, quando è invitato alla mensa della famiglia del viceprefetto: «... ciò che mi ha affascinato di più a questo pranzo (...) è stato il carattere semplice, nazionale... Da nessuna parte ho percepito in modo più autentico l'ospitalità del romeno come qui. Questa ospitalità ci è stata offerta sotto forma di una cordialità che non si riduce a

vuoti convenevoli, ma che, per mezzo di una non affettata naturalezza, ti fa completamente dimenticare di essere uno straniero di fronte all'altro, sotto ogni aspetto, quello della lingua come quello della nazionalità, quello della religione come quello della posizione sociale. Il signor Haralambie teneva lontano da casa sua qualunque tipo di cultura straniera e poteva radicare nell'animo dei suoi bambini, meglio e più profondamente, la gioia per il proprio focolare e la soddisfazione per la propria regione natale, piloni di base per un sincero amor di patria. In quanto egli stesso rimane nella sua casa e nel suo cortile poiché nulla lo attrae verso Parigi o Nizza, per godere là dei frutti del suo benessere, intratteneva buone relazioni con i suoi concittadini e con i suoi lavoranti».

Un'interessante episodio, dal punto di vista narrativo, è colto da Netzhammer in Moldavia, nella zona dei monti Dornei. Due giorni di viaggio su un veicolo sconosciuto, tipico di quella zona di sfruttamento forestale che, grazie al suo paesaggio naturale di particolare bellezza e purezza, si è trasformata con il tempo in un vero e proprio paradiso per villeggianti. Si tratta delle zattere. Quando nella nostra tesi di dottorato del 1977, abbiamo sottolineato che Paul Celan, il più grande poeta contemporaneo di lingua tedesca, originario della Bucovina, in una poesia scritta intorno ai quarant'anni, facendo riferimento ai "vierzig Lebensbäume" (i quaranta tronchi della vita) che "galleggiano" a valle, ci offre una reminiscenza dell'uso delle zattere nella sua terra d'origine, una stimata collega ha riso di me con l'ironia di chi non conosce. Ho ribattuto con una testimonianza inedita della poetessa Rose Ausländer, originaria della stessa zona: «Queste settimane sono trascorse come rifugio di onde di sogno e ciò che è rimasto sono alcune impressioni indimenticabili: un tramonto sulla cima del monte Rarău, una veduta montana infinita da "Suhard"; il morbido scivolare della zattera sul fiume Bistrița "dorato", lungo le rive da fiaba che da Cârlibaba vanno fino a Iacobeni». Le stesse "impressioni indimenticabili" le ha fissate nella sua memoria anche l'arcivescovo Netzhammer, in seguito alla sua visita nella Bucovina del sud, partecipe di un evento straordinario: «Non avevo mai usato, nella mia vita, una zattera come mezzo di trasporto, e adesso avrei dovuto percorrere con essa la considerevole distanza di 150 Km». In viaggio, Netzhammer annota un'apparizione interessante, una zattera con degli escursionisti, «un gruppo di ebrei di Cernăuți, che stavano facendo una gita (...) questo genere di passeggiate erano tra le escursioni preferite e tra le più proficue per i villeggianti a Dorna». Del suo zatteriere, un uomo silenziosissimo, annota il suo talento di interprete popolare, che suona lo zufolo in modo "omericamente" seducente: «Sono stato colto da malinconia. Oggi, al fatto che gustavo con tutto l'animo la bellezza della natura, si aggiungeva anche la musica popolare, suonata per me da un vero

e proprio figlio della natura, che nessuna forma di cultura ha corrotto. (...) Questa musica è autenticamente nazionale e, scandendone i ritmi, numerosi ragazzi e ragazze danzano in cerchio l'amatissima *hora*. Un occidentale comprende a fatica simili melodie che sgorgano da una così autentica percezione della natura». Lo spirito artistico si manifesta anche nello stile architettonico rurale, a proposito del quale, Netzhammer sottolinea: «E quanto belle e di gusto sono queste piccole case rifinite in legno, con fiori e pitture! (...) Qui, ho cominciato a credere veramente che il romeno abbia innato in sé un talento d'artista».

In modo particolare, va evidenziato lo sforzo compiuto da Netzhammer per costruire, a Bucarest, una chiesa per i romeni greco-cattolici, che nella sua architettura presentasse un carattere nazionale. Trovandosi a Piatra Neamţ, visita la cattedrale: «S. Giovanni costruita dal principe Ştefan il Grande», perché all'architetto aveva dato indicazione «di innalzare questo edificio secondo lo stile nazionale, cioè seguendo il modello dei più belli elementi architettonici delle numerose chiese fatte costruire da Ştefan il Grande». Persegue lo stesso scopo anche alla Chiesa Bianca di Baia. L'attrazione esercitata in lui dal rito orientale, si era accesa nel suo animo molto presto: «In qualità di rettore di Sant'Atanasio a Roma, avevo conosciuto il rito orientale e avevo cominciato ad amare i suoi canti e le sue cerimonie che penetrano fino in fondo all'animo». I motivi che stanno alla base della sua concezione sono espressi dall'arcivescovo in modo eloquente e convincente: «Ciò che io richiedevo per l'architettura della mia nuova chiesa, era uno stile nazionale e un carattere puramente romeno. Sapendo che, per quel che riguarda lo stile e il modo di pensare nazionale, non esistono romeni più appassionati dei romeni di Transilvania, sarebbe stato un gesto antinazionale e antipatriottico, se avessi voluto costruire per loro, nel centro di Bucarest, una chiesa in cui ogni singolo mattone non fosse stato in accordo con il sentire puramente nazionale. Ma avrei potuto decidermi per le forme delle chiese al tempo del principe Ştefan il Grande, anche prescindendo da simili ragionamenti patriottici. Tanto in Bucovina quanto in Moldavia avevo visto i più belli esempi di questa architettura sacra, che mi avevano semplicemente entusiasmato».

Nel 1913, in occasione dei 1600 anni dalla vittoria di Costantino il Grande sull'imperatore Massenzio — sulle rive del Tevere, alle porte di Roma — e dalla proclamazione dell'editto religioso di Costantino, Netzhammer sottolinea i rapporti del grande imperatore bizantino con la Romania, in un capitolo che si distingue rispetto alla maggior parte degli altri capitoli, per l'abbondanza di note e per la sua erudizione nel campo della numismatica e della storia. Costantino aveva ricostruito dalle fondamenta la città di Tropaeum Traiani, distrutta dai Goti, «trasformandola in una delle più

potenti fortezze della Scizia Minore». Una serie di iscrizioni paleocristiane scoperte in Dobrugia, riproducono il monogramma costantiniano di Cristo. Dopo la sua campagna del 322 contro i Sarmati, Costantino edifica sulle rive a nord del Danubio la città costantiniana di Dafne, in prossimità dell'attuale Olteniţa e, dopo aver ricostruito il ponte di Apollodoro di Damasco a Dobreta, fa costruire un secondo ponte sul Danubio, i cui resti si vedono ancora nel paese di Celei. Netzhammer rimarca l'importanza delle azioni di Costantino sul territorio della Romania: «Costantino è riuscito a riconquistare la vecchia Dacia di Traiano, che era stata perduta dall'impero ed era caduta in mano ai popoli barbari. Sul territorio della Romania si sono così incontrati i due grandi imperatori Traiano e Costantino. Abbiamo buone ragioni per credere che il seme del cristianesimo sia stato gettato in terra romena dai soldati cristiani di Traiano. In modo piuttosto certo, Costantino il Grande ha portato con se il suo famoso *labaro*, che proteggeva il cristianesimo, anche sulla riva del Danubio, facendo sì che, attraverso il segno vittorioso di Gesù Cristo, si avverassero anche qui in mille casi, tanto per ogni individuo quanto per l'intero popolo, le grandi parole: In hoc signo vinces!»

Il quadro storico e archeologico è completato alla fine di un capitolo dedicato alle antiche misure di peso in Dobrugia — un altro studio pieno di erudizione e corredato da numerosi rimandi alla letteratura specializzata. È una nuova occasione per l'arcivescovo di sottolineare l'importanza delle vestigia della Dobrugia: «La Dobrugia, ovvero l'antica Scizia minore, è estremamente ricca di reperti antichi. Possiede strade militari e castri romani, come anche resti di alcune antiche città...». L'erudizione è messa anche al servizio della descrizione e del resoconto della scoperta da lui effettuata di alcuni pesi antichi presso Callatis e Istros (Histria). In questi passaggi si riflette, nel modo più diretto, convincente ed emozionante, il concreto contributo e di valore dell'arcivescovo allo studio delle testimonianze antiche della Dobrugia.

Il mosaico delle impressioni e delle descrizioni di viaggio dell'arcivescovo Netzhammer si chiude con un capitolo dedicato al tesoro nazionale dei romeni, quello di Pietroasa, la cui storia è avvolta nella nebbia: «Quando la Dacia di Traiano è stata conquistata dai goti, nell'anno 258 e quando l'imperatore Aureliano ha rinunciato a questa provincia, nel 271, ritirandosi a sud del Danubio, sembra che i goti si siano stanziati qui. (...) Di conseguenza (...), il tesoro scoperto qui è chiamato tesoro dei goti o più precisamente tesoro di Atanaric». Il 2 dicembre del 1875, il tesoro è stato rubato dal Museo Nazionale e nel 1889 Alexandru Odobescu pubblica il suo massiccio lavoro dedicato a questo tesoro di Comidava. La storia successiva è stata

anche più dura con questo tesoro nazionale, solo una parte del quale può essere ammirata al Museo di Storia della Romania.

Le notizie raccolte nei due volumi di *Aus Rumänien*, dell'arcivescovo Netzhammer dimostrano il vivo interesse non dissimulato e costante dell'autore per la varietà dei momenti storici, culturali, etnici, politici e scientifici che si è trovato a vivere in Romania, avvicinandosi in modo eccezionale all'animo di coloro che era stato mandato a guidare spiritualmente, ma anche all'animo dell'intero popolo romeno. Nel suo *Diario*, Netzhammer annotava, il 6 luglio del 1924 nella sua, come lui stesso affermava, «laconica parola di addio»: «Saluto la Romania. Questo paese, le cui bellezze e il cui fascino mi hanno reso felice nei numerosi viaggi, mi ha offerto, durante i molti anni del mio soggiorno qui, la più cortese ospitalità. La Romania è diventata la mia seconda patria e la lascio con un profondo sentimento di gratitudine».

Nikolaus Netzhammer ci riferisce che: «In una lettera indirizzata al prelato August Kuczka, Netzhammer confessa di sintonizzare con piacere, ogni sera, la sua radio sulla frequenza della radio di Bucarest, per ascoltare l'inno reale romeno trasmesso quotidianamente in chiusura di programma». Ecco un'emozionante testimonianza del forte legame spirituale dell'arcivescovo con la Romania e con la sua gente, ai quali ha dedicato opere di grande valore documentario, scientifico e affettivo.

Per la sua attività e la sua opera, Raymund Netzhammer ha dimostrato in modo convincente come può uno straniero essere un buon romeno.

Facultatea de Limbi şi Literaturi Străine — George Guţu
Catedra de Limbi şi Literaturi Germanice
Universitatea din Bucureşti
Str. Pitar Mos 7-13
RO – 010451 Bucureşti

Summary

George Guţu, "Can a Foreigner be a Good Romanian?"

Pope Pius X, bidding farewell to R. Netzhammer after having appointed him Roman Catholic Archbishop of Bucharest, said: "Be a good Romanian!" Whether the German-born Swiss Benedictine was able to realize this wish we can read in the chapters of his *Aus Romania* (*From Romenia*), published in two volumes in 1909 and 1913 in Einsiedeln and translated into Romanian by G. Guţu (Bucharest 2010). Netzhammer distinguishes himself not only for his always alert curiosity, but also for his great sensitivity towards the people he meets and for the great respect towards the country's history. Dobrugia, with its Roman antiquities, was Netzhammer's favorite area of interest, but he visited many places in the country and travelled as far as Bukovina, actually getting there on a raft. His commitment to Romania had continued with sincerity even after his forced resignation. Both through his activity and his publications, R. Netzhammer showed how a foreigner can become a good Romanian.

Sorin Mitu

Raymund Netzhammer fra universalismo cattolico e particolarismo nazionalista

Il libro che sottopongo all'attenzione dei lettori, nelle pagine che seguono, ci offre la traduzione in lingua romena del diario redatto da Raymund Netzhammer, arcivescovo romano-cattolico di Bucarest nel periodo che va dal 1905 al 1924[1]. Il diario è stato precedentemente pubblicato negli anni 1995-1996, a Monaco, nella sua versione originale in tedesco, per opera degli stessi editori. I presenti volumi costituiscono, quindi, la versione romena integrale della rispettiva opera in tedesco, completata per il pubblico romeno da una serie di allegati e note supplementari. Frammenti di questo diario sono già apparsi in un'altra edizione, abbreviata, pubblicata a Bucarest nel 1994 da Ion Dumitriu-Snagov.

La presente edizione, realizzata da Nikolaus Netzhammer, in collaborazione con Krista Zach, può essere considerata *un'opera monumentale*, sotto tutti i punti di vista. Riguardo all'aspetto formale, essa offre, in primo luogo, una traduzione chiara e fluente del testo in tedesco, firmata da George Guţu (con la collaborazione di Alina Soroceanu). In secondo luogo, l'apparato critico mette a disposizione del lettore tutti gli elementi necessari per una migliore comprensione del contenuto: una biografia dettagliata del prelato che include la storia della stesura di questo diario; allegati che raccolgono 39 brani documentari, per lo più inediti e che completano in modo felice le notizie storiche; tabelle cronologiche, la bibliografia delle pubblicazioni dell'arcivescovo Netzhammer, indici onomastici, toponomastici e tematici; infine, una mappa e 88 notevoli illustrazioni (fotografie d'epoca, bozze, disegni), che danno vita, ancora una volta, ai racconti del prelato tedesco. Non da ultimo, la realizzazione grafica, la rilegatura e la stampa di qualità, realizzate secondo i buoni standard dei laboratori tipografici tedeschi — con sobria eleganza —, assicurano a quest'opera una veste editoriale che sul mercato librario romeno è piuttosto rara.

Certamente, il contenuto dell'opera è ciò che più ci interessa. Dirò su-

---

[1] Cf. Raymund Netzhammer, *Episcop în România, într-o epocă a conflictelor naţionale şi religioase*, I-II, Editura Academiei Române, Bucureşti 2005; originale tedesco: *Bischof in Rumänien – im Spannungsfeld zwischen Staat und Vatikan*, Verlag Südostdeutsches Kulturwerk, München, 1995 (Band I), 1996 (Band II).

OCP 81 (2015) 323-334

bito che il diario dell'arcivescovo tedesco può essere considerato una delle più importanti fonti narrative riguardanti la storia contemporanea della Romania. Senza nessuna esagerazione, ritengo che la sua apparizione in lingua romena (come quella dell'edizione tedesca, dieci anni fa) deve essere salutata come un evento eccezionale nella vita della nostra storiografia e perfino nella cultura romena nel suo complesso.

Questa mia affermazione si basa su due argomenti principali.

In primo luogo, il diario porta alla luce notizie storiche di grande valore, introducendoci nei retroscena della vita politica ed ecclesiale, romena ed europea, degli inizi del XX secolo. Nell'arco di alcuni decenni, il prelato tedesco ha avuto interlocutori quali i re di Romania Carol I e Ferdinand I, i papi Pio X e Pio XI, l'imperatore austro-ungarico Franz Joseph, i ministri degli esteri della duplice monarchia, Leopold von Berchtold e Ottokar von Czernin, il feldmaresciallo August von Mackensen, oltre alla maggior parte dei politici romeni dell'epoca, da Dimitrie A. Sturdza, Ionel Brătianu e I. G. Duca fino a Tito Maiorescu, Alexandru Marghiloman e Alexandru Vaida-Voevod. Si è trovato in mezzo a tutti gli eventi ecclesiali e politici del tempo e il suo diario svela numerosi particolari rilevanti per la ricostruzione storica degli stessi eventi.

Il secondo e più importante argomento, mi sembra il fatto che il diario dell'arcivescovo Netzhammer ci offre una prospettiva inedita su questi eventi, un'autentica visione "alternativa" (se messa a confronto con i punti di vista consacrati nella cultura storica romena), che si proietta sulla nostra storia moderna. Lo sguardo che egli getta sulle realtà romene, ad un tempo inflessibile e diversificato, coinvolto e distaccato, è veramente degno di nota. Il suo giudizio non è mai subordinato ad appartenenze ed esigenze diverse da quelle presupposte dai suoi doveri di servitore del Signore, della Chiesa universale, della diocesi che gli è stata affidata, ma anche degli uomini di tutte le fedi e confessioni in mezzo ai quali è stato inviato a compiere il suo ministero pastorale. Papa Pio X nel designare il giovane monaco benedettino arcivescovo di Bucarest, gli aveva chiesto, dall'alto della sua autorità: "Sii un buon romeno!". E il prelato non ha fatto altro, durante tutta la sua missione, che rispettare con devozione questa consegna papale, che gli richiedeva di conciliare l'universalismo della Chiesa romano-cattolica con i particolarismi locali incontrati in Romania.

L'arcivescovo Netzhammer criticherà sempre per gli errori e i colpevoli eccessi — senza veemenza, ma con inflessibile fermezza — gli ungheresi come i romeni, i romeni dei principati uniti e i transilvani, gli ortodossi e gli uniati, il governo austro-ungarico e i politici di Bucarest o i suoi stessi connazionali tedeschi e i membri della gerarchia cattolica romana. Ma, nello stesso tempo, apprezza per le loro qualità tutti quelli con cui verrà in

contatto, ungheresi di Bucarest, romeni transilvani o bulgari di Cioplea. Scriverà pagine emozionanti nelle quali confessa la sua comprensione e ammirazione di fronte ai valori di questi uomini, diversi per origine, fede e lingua. Con la stessa passione e convinzione, offre un aiuto a tutti coloro che si trovano nel bisogno, ma, nello stesso tempo, rivolge anche le più aspre proteste a quanti commettono atti di discriminazione e intolleranza e — ciò che è notevole — lo fa senza alcun pregiudizio o antipatia a priori, anche quando le vittime e gli oppressori sono di fatto gli stessi, scambiandosi soltanto i ruoli a seconda della situazione. Prima del 1918, critica gli ungheresi per l'istituzione della sede vescovile di Hajdúdorog e si leva in aiuto dei romeni uniti con Roma che militavano per la difesa della loro identità nazionale; dopo il 1918, lo stesso Netzhammer prende le difese delle scuole ungheresi di Bucarest, perseguitate dalle autorità romene. Nel periodo di neutralità, critica i romeni impazienti di innescare una guerra per la quale non erano pronti e che calpestava gli impegni precedentemente assunti, di fronte agli Imperi centrali; ma durante l'occupazione tedesca di Bucarest non difende soltanto gli interessi dei fedeli della sua diocesi, ma anche quelli di tutti i romeni ortodossi che verranno a sollecitare la sua protezione e il suo aiuto.

Passare in rassegna queste posizioni e opinioni non obbliga a essere sempre d'accordo con chi le ha affermate. Ma ciò che riesce molto bene a Netzhammer è relativizzare in modo sano tutti i cliché e i pregiudizi. Di certo, grazie al coraggio con il quale difende i suoi principi (di solito "minoritari" nel contesto nel quale sono affermati), il vescovo Netzhammer induce a chiedersi se si debbano condividere, in modo obbligatorio, i punti di vista dei suoi avversari, per quanto prestigiosi o radicati essi siano.

Senza dubbio, prima di ogni cosa, il prelato rimane sempre fedele agli impegni e alla sua missione cattolica, sottomettendosi in perfetta lealtà, come un vero soldato della Chiesa, a qualunque disposizione della Curia papale, anche quando questa gli sembra palesemente inopportuna. Allo stesso modo, nonostante dimostri di essere un avversario implacabile di ogni eccesso nazionalistico, non esita a sostenere qualunque manifestazione legittima di sentimento patriottico, nel quale crede con lo stesso vigore. E nei momenti più difficili, dopo la guerra, si assumerà con naturalezza la propria nazionalità tedesca, anche se le circostanze politiche gli avrebbero suggerito di "dimenticare" in quel dato momento questa appartenenza inopportuna. Sebbene fosse in relazioni eccellenti con numerosi intellettuali romeni, rifiutava di assecondare la vanità del professor Iorga, pur cosciente che ciò gli avrebbe causato, in futuro, grandi dispiaceri. In generale, respinge ogni tipo di compromesso, sebbene non sia mosso da orgoglio personale, ma soltanto dai principi che si è impegnato a difendere, dalle

esigenze di una missione che gli è stata affidata. Proprio lui che aveva scritto così tante pagine di sincero apprezzamento sulla religiosità dei romeni, sui loro bei monasteri o proprio sulla vita monastica nel chiuso dei loro muri, rispetterà con la più stretta aderenza (non soltanto per conformismo, ma interiorizzando con piena convinzione i suoi obblighi) l'interdizione papale a partecipare a qualunque manifestazione religiosa ortodossa di carattere pubblico. E lo fa senza esitare, anche se entrerà così in conflitto con l'opinione pubblica e con le autorità romene, o non potrà partecipare come si sarebbe convenuto alle esequie di colui al quale è stato vicino e di cui è stato confidente, il re Carol I. In queste condizioni, non c'è da stupirsi se l'arcivescovo si è attirato sopra la violenta avversità di quanti erano mossi da partigianerie e fondamentalismi religiosi o nazionali. Ma nello stesso tempo si è assicurato anche l'apprezzamento, molto più discreto e tuttavia profondo, di quanti sono stati capaci di staccarsi da questi sentimenti accesi o che sono riusciti a identificarsi con un senso superiore di convivenza e interazione umana.

*

Illustrerò, qui di seguito, quanto detto fino a questo momento, servendomi di alcuni passaggi tra i più significativi tratti dalle pagine del diario, per comprovare con argomenti e citazioni anche solo una parte delle considerazioni e delle affermazioni fatte prima.

La rivolta contadina del 1907 ha determinato l'intervento più energico dell'arcivescovo tedesco nei problemi pubblici della Romania. In un articolo pubblicato in una gazzetta cattolica austriaca, egli critica aspramente la posizione del clero romeno ortodosso durante questi eventi. I sacerdoti e la gerarchia ortodossa sono accusati sia di non essere stati sufficientemente coinvolti nell'educazione morale e spirituale dei contadini che guidavano dal punto di vista pastorale, sia per la loro condotta ambigua durante la rivolta. Invece di contribuire a rasserenare gli animi, alcuni parroci hanno sobillato i contadini rivoltosi, con atti più o meno religiosi, come prestare giuramenti. D'altro canto, sebbene approvi la fermezza del governo liberale che era riuscito a ristabilire l'ordine, non dimentica di lamentare — in termini ugualmente diplomatici, ma realisti — il pesante tributo di vite umane che questo atto ha richiesto.

L'iniziativa del governo ungherese di istituire una sede vescovile di rito cattolico, ma con l'ungherese come lingua liturgica, a Hajdúdorog, in una regione abitata da molti ruteni e romeni in via di magiarizzazione, fornisce all'arcivescovo Netzhammer, nel 1912, l'occasione di manifestare di nuovo le sue opinioni coraggiose, nel contesto di un problema estremamente de-

licato. Egli critica in modo argomentato questo progetto, anche di fronte a papa Pio X, accusando con asprezza la politica ungherese di assimilazione. In questa circostanza, la sua posizione favorevole all'universalismo cattolico (intralciata dal progetto nazionalista dei politici ungheresi) si è conciliata ottimamente con le istanze del nazionalismo romeno, condiviso anche dal re Carol I. D'altra parte, però, egli non condivide nemmeno la posizione aggressiva di Vasile Lucaciu, che si serviva di questa circostanza per promuovere le sue opinioni politiche radicali. Secondo quanto scrive Netzhammer, Lucaciu "apostrofava sempre gli ungheresi definendoli sciovinisti, dimenticando però di essere egli stesso un fanatico romeno di grosso calibro". Se pensiamo che le dispute occasionate dall'istituzione della sede vescovile di Hajdúdorog hanno portato anche a un attentato di tipo terroristico contro gli ufficiali ungheresi (un gesto assolutamente singolare nella storia tutto sommato pacifica della militanza romena nell'Impero austro-ungarico), le riserve di Netzhammer rivolte al radicalismo di Lucaciu non appaiono per niente fuori luogo.

L'arcivescovo di Bucarest non ha mai esitato a porsi "controcorrente", facendo assegnamento sulla forza delle sue convinzioni e dei suoi principi. All'ambasciatore romeno in Vaticano, Constantin Diamandy, osa rinfacciare che "in Romania i musulmani sono trattati molto meglio dei cattolici e degli uniati". Ma al conte Berchtold, ministro degli esteri, della doppia monarchia, dice, al contrario, che "i romeni sono tolleranti" con i cattolici e che permettono il funzionamento delle scuole confessionali ungheresi a Bucarest, anche se i romeni di Transilvania sono oggetto di discriminazioni — dando così prova di perfetta lealtà verso lo stato all'interno delle cui frontiere compiva la sua missione.

Il problema dei *ceangăi*, gli ungheresi di Moldavia, è un altro esempio che mette in luce le opinioni ferme e indipendenti di Netzhammer. Contraddicendo le posizioni romene consacrate nella nostra cultura storica, ancora oggi, il vescovo ritiene che questi abitanti della Moldavia siano di origine ungherese e che i cattolici moldavi provengano per la gran parte dai loro ranghi. Commentando la loro situazione e riferendosi alle misure prese dal governo romeno per limitare l'uso della lingua ungherese sul territorio della diocesi di Iaşi, il prelato opta per una posizione di equidistanza nei rapporti con le due nazioni contendenti, affermando quanto segue: "I romeni sono sempre pronti a richiamare l'attenzione sopra il pessimo trattamento al quale sono soggetti i loro connazionali di Transilvania, ad opera degli ungheresi di quella regione. A loro volta, gli ungheresi richiamano l'attenzione sul fatto che i loro fratelli per nazionalità, che si trovano in Romania, sono soggetti a un'oppressione e a una snazionalizzazione sistematica". Come sempre, quello che più interessa Netzhammer è che

ogni fedele cattolico, indipendentemente dalla sua origine etnica, possa coltivare il suo credo religioso, in modo indisturbato, nella lingua materna, senza che questo interferisca con i suoi doveri politici e nazionali.

Pagine davvero memorabili sono consacrate alle relazioni tra romeni e tedeschi durante la Prima guerra mondiale. Netzhammer non sembra pagare nemmeno il più piccolo tributo ai pregiudizi nazionali che hanno portato allo scoppio di questo conflitto, né a quelli romeni né a quelli tedeschi. Al contrario, tenta sempre di osservare le cose con obiettività e distacco e non si schiera se non in quei casi in cui la guerra mette in pericolo la sorte dei fedeli e dei preti della sua chiesa. Quando i preti cattolici sono mobilitati al fronte o quando sono fatti prigionieri, perché appartenenti a una nazione nemica, egli esprime in modo coraggioso la sua protesta di fronte alle autorità.

Senza dubbio, nel periodo di neutralità, l'arcivescovo non vede di buon occhio l'idea che la Romania faccia il suo ingresso in guerra a fianco della Triplice Intesa. Non giustifica però questa sua posizione con il suo patriottismo tedesco (in fondo aveva la cittadinanza svizzera), ma con altri argomenti, di natura morale (la necessità di rispettare le alleanze contratte) o razionale (il pericolo russo). Del resto, il vescovo condivideva queste idee con gli uomini politici ai quali era vicino: D.A. Sturdza o lo stesso re Carol I. In queste condizioni, non c'è da meravigliarsi del fatto che Netzhammer non disapprovi i risentimenti antirussi del colonnello Alexandru Sturdza (considerato dai suoi connazionali un grande traditore) e il fatto che i romeni si lanceranno, alla fine della guerra, contro la parte più debole — così come hanno fatto anche durante la Guerra Balcanica —, per ottenere il massimo dei vantaggi, gli appare come una condotta disonorevole.

I conflitti nazionali che, a partire dal 1914, si insinueranno fin tra i banchi della sua cattedrale, non provocano in lui che disapprovazione. Con sua grande irritazione, il 18 agosto del 1914, mentre si celebrava anche a Bucarest il genetliaco dell'imperatore Franz Joseph, tutti i presenti alla cerimonia religiosa, organizzata per questa occasione, manifesteranno in modo stridente la loro faziosità politico-nazionale. I romeni, voltagabbana, fanno una vera e propria attestazione di simpatia per l'Austria, sebbene non desiderino entrare in guerra al suo fianco. Dal canto loro, i membri della colonia austro-ungarica non rispettano gli usi della cerimonia religiosa e ostentano con enfasi la loro appartenenza germanica, nonostante Netzhammer avesse loro interdetto di farlo. I preti italiani, invece, non possono neanche cantare il *Te Deum*, perché il loro ambasciatore aveva chiesto di non prendere parte alle celebrazioni di altre nazionalità, mentre un fedele italiano irredentista arriva persino a chiedere al vescovo di intercedere presso il re perché la Romania entri in guerra al fianco della Russia! "Senza

dubbio — esclama Netzhammer, soffocato dall'indignazione — questa gente non ha un minimo di vergogna!"

Nonostante ciò, l'ingresso delle truppe tedesche a Bucarest, nell'inverno del 1916 — che definisce "uno strano spettacolo" —, non provoca in lui nessun sentimento di gioia. Al contrario, osserva in silenzio, con perplessità, l'entusiasmo dei bucarestini che acclamano il loro occupante, come anche l'entusiasmo dei cittadini che affermavano con piena convinzione: "È un bene che vengano i tedeschi, finalmente si farà ordine anche da noi!". Sebbene Netzhammer si astenga per il momento da ogni commento sfavorevole, la descrizione che fa delle manifestazioni di gioia, sciocca e delirante, degli abitanti (che fino al giorno prima avevano dimostrato a favore della Triplice Intesa!) rappresenta un bruciante schiaffo dato ai romeni, ma anche a qualunque demagogia di massa di questo tipo. Soltanto le immagini filmate che, trent'anni dopo, immortaleranno l'accoglienza con i fiori dei blindati sovietici, sempre da parte della popolazione bucarestina, uguagliano l'intensità di queste pagine di Netzhammer.

Per sottolineare il significato di questo episodio, in assenza di commenti personali, il vescovo si limita a riportare le impressioni suscitate in lui da questa accoglienza inaspettata tributata al feldmaresciallo Mackensen. Secondo quanto riferisce il comandante tedesco, "la mia automobile era piena di fiori. Più avanzavo e più cresceva l'entusiasmo con il quale eravamo accolti. Questo entusiasmo semplicemente mi scandalizzava, perché ci acclamava, a dire il vero, la stessa banda di miserabili che prima aveva gridato di volerci fare la guerra". Dopo alcuni giorni, continua Mackensen, "sono andato in una selleria per comprare una valigia. Dietro mi seguiva una torma di uomini gridando 'urrà'! Nell'istante in cui sono uscito dal negozio, vengo accolto di nuovo dagli urrà! Vedete, signor arcivescovo, una cosa del genere potrebbe farti piacere, più che altro, in un paese amico, ma nel paese di un nemico ti provoca semplicemente disgusto!"

In contrasto con questa condotta disonorevole, Netzhammer si sforza di intrattenere rapporti corretti e rispettosi con gli occupanti suoi connazionali. Evidentemente, il suo obiettivo principale è quello di proteggere la sua chiesa e i suoi fedeli colpiti dalla guerra! Ma pur riuscendo ad avere un rapporto cordiale con Mackensen, al quale lo avvicinavano molte cose (e che, non dimentichiamolo, esercitava anche un'autorità suprema in Romania), il vescovo tedesco non tradisce la lealtà dovuta allo stato romeno e al popolo in mezzo al quale si trovava. Al loro primo incontro, dopo aver presentato al feldmaresciallo i suoi omaggi, aggiunge con dignità impeccabile: "Va da sé, Eccellenza, che avrei preferito, piuttosto, sapere che non sareste dovuto venire qui, perché questo conflitto non era per niente necessario." Come il re Carol I, a dispetto dei suoi sentimenti d'affetto per la Germa-

nia, Netzhammer non esita ad accusare i suoi connazionali quando non è d'accordo con il comportamento di questi ultimi. Nell'agosto del 1914, dopo che i tedeschi hanno occupato il Belgio (dove regna, del resto, un suo nipote), il re esprime di fronte al suo confidente l'opinione che quella occupazione sia illegale e lamenta le sofferenze provocate dalla guerra. Allo stesso modo, l'arcivescovo di Bucarest non si mostra per niente impressionato dall'occupazione tedesca in Romania e critica i suoi connazionali per l'ottusità di cui hanno dato prova in più occasioni. Quando uno dei comandanti militari della città di Bucarest manifesta la sua violenta insofferenza riguardo agli abitanti ed elenca all'arcivescovo tutti i cliché tedeschi riguardo alla Romania (dubbi costumi, malattie veneree, atteggiamento doppiogiochista, monarchia depravata ecc.), Netzhammer prende le difese dei romeni e del loro re e disapprova categoricamente i pregiudizi e la grettezza del suo interlocutore.

Dopo il 1918, l'arcivescovo Netzhammer continuerà a professare le sue opinioni "controcorrente", opinioni che, alla fine, gli varranno persino l'allontanamento dalla sua carica ecclesiastica mantenuta per circa due decenni. Naturalmente, le sue principali "eresie" ("eresie", ovviamente, soltanto se rapportate alle concezioni della gente in mezzo alla quale gli era stato dato di vivere) riguardano il malfunzionamento del nuovo stato della Grande Romania. Se prima del 1914 egli temeva che la politica nazionalista del governo ungherese avrebbe potuto ledere i sentimenti religiosi e nazionali dei romeni di Transilvania, dopo il 1918, quando il vescovo uniate Iuliu Hossu gli dice che "la città di Bucarest è la Gerusalemme della nazione romena" e che "noi, romeni di Transilvania vivremo meglio", Netzhammer esprime in modo crudo il suo scetticismo: "Non molto meglio che finora!". Il vescovo tedesco spiega al suo confratello transilvano che "l'attuale governo liberale non cerca l'unione nazionale soltanto in politica, ma anche riguardo alla chiesa", mentre "il primo ministro Brătianu considera l'unione [religiosa] dei romeni di Transilvania, avvenuta duecento anni fa, una spina nel fianco della nazione romena".

In quel momento, timori di questo genere potevano apparire esagerati, se pensiamo al Concordato concluso in quegli anni dal governo romeno o al posto di tutto rispetto riservato ai greco-cattolici nella Costituzione del 1923. Ma a lungo andare la Storia darà ragione a Netzhammer. Oggi, dopo cento anni, la Chiesa unita di Transilvania non è più quella di prima, quella "al tempo degli ungheresi", e il vescovo Hossu diventerà un martire sotto il governo dei suoi connazionali, e non sotto quello dell'impero austro-ungarico. Senza dubbio, la colpa principale sotto questo aspetto grava sul regime comunista, ma non si può dire che la maggioranza ortodossa si sia rammaricata poi molto di questa situazione.

In questo contesto, come conseguenza del suo criticismo di principio, Netzhammer registra anche altre opinioni sfavorevoli riguardanti lo stato romeno allargato dopo il 1918. Già dal marzo del 1919, riferendosi ai *saşi* (le comunità di origine tedesca) transilvani, che avevano inizialmente appoggiato la dichiarazione di Unione con la Romania, l'arcivescovo afferma: "Dopo una prima grande esaltazione, sembra che sia seguito un diffuso ritorno alla realtà, che si manifesta, qua e là, anche presso i romeni di Transilvania. All'introduzione della pena con percosse, sconosciuta nella vecchia Ungheria, non aveva pensato nessuno!"

Simili riserve (se non proprio delusione) nei confronti della Grande Romania erano espresse e in modo anche più tagliente da Alexandru Vaida-Voevod, uno tra i più validi esponenti dei romeni transilvani, in qualità di uomo politico, per il suo sostanziale contributo alla realizzazione della recente Unione. In una conversazione con Netzhammer, nel dicembre del 1921, egli confessa le sue disillusioni provocate dalla presa di coscienza del differente sviluppo storico della Transilvania rispetto al Vecchio Regno, e l'insofferenza per il carattere orientale e retrogrado che attribuisce a quest'ultimo: "La nostra Unione con la vecchia Romania non poteva in nessun caso perseguire lo scopo di far diventare noi, quelli di là, con la nostra cultura europea occidentale, come quelli di qui: un mucchio di immondizia bucarestina! Qui ti trovi nella sporcizia, non sei neanche nei Balcani, ma in Asia! Si dice sempre, anzi è proprio il re ad affermarlo, che i transilvani non possono capire il Vecchio Regno romeno. Ma non ci vuole davvero nessuna arte per conoscere e capire la sporca economia di qui! I transilvani avevano fatto vedere e dimostrato di essere in grado di fare qualcosa! Noi, politici di Transilvania, abbiamo fatto le scuole in un paese con 52 milioni di persone, e non in uno stato balcanico con 7 milioni di abitanti! Comprendiamo il Vecchio Regno, ma i politici e gli uomini di stato di qui non comprendono la situazione che c'è di là, da noi! I nostri bravi uomini di campagna, con proprietà piccole e grandi, la nostra buona amministrazione, il nostro sistema scolastico ecc. A quelli di qui piace abitare nelle città dall'altra parte, come ufficiali e funzionari, perché lì sei un europeo occidentale e non un pezzente!"

Le principali critiche formulate dall'arcivescovo Netzhammer, dopo la guerra, si riferiscono alla politica religiosa del governo romeno, che, secondo la sua opinione, non rispettava sufficientemente i diritti delle minoranze nazionali e confessionali, cosa che arrecava danno anche al buon funzionamento dell'arcidiocesi che guidava. Netzhammer lamenta soprattutto le sofferenze causate alle scuole cattoliche ungheresi di Bucarest, la situazione di alcune proprietà della sua chiesa, come anche il trattamento applicato dal governo romeno alle sedi vescovili cattoliche ungheresi di

Transilvania. Come sempre, però, non trasforma queste insofferenze in faziosità politica o nazionale e non dimentica di equilibrare la sua posizione, in rapporto a tutte le parti implicate. Ironizza sul vescovo ungherese di Oradea, il conte Széchenyi, che ancora nel 1921 non riusciva ad accettare il fatto che la Grande Ungheria non esistesse più e ritiene che se i romeni dell'Impero austro-ungarico avevano imparato la lingua dello stato, l'ungherese, è altrettanto necessario che ora le minoranze imparino la lingua romena.

Naturalmente, gli ultimi anni del diario accordano uno spazio esteso alle dispute intervenute tra Netzhammer e i suoi numerosi avversari, in Romania o perfino a Roma, che non potevano perdonare all'arcivescovo né le sue origini tedesche, né il suo comportamento durante la guerra, considerato troppo vicino alla politica degli Imperi centrali. Come conseguenza di queste pressioni, nell'estate del 1924, papa Pio XI lo obbligherà a dimettersi, accordandogli soltanto una modesta pensione vitalizia. Nell'anno 1927, si stabilisce sull'isola di Werd, un brandello di terra sul lago di Costanza, dove è vissuto come un vero eremita benedettino, portando a termine il suo diario, dedicandosi alle sue ricerche scientifiche, ma anche alla coltivazione del suo orto che gli assicurava la sua sussistenza. È morto sull'isola di Werd, nell'anno 1945, all'età di 83 anni.

La ricca corrispondenza dell'ex prelato e altre fonti rivelano alcuni particolari estremamente emozionanti dei suoi ultimi anni di vita. Nel giugno del 1937, riceveva la visita del vecchio amico del tempo della guerra, il feldmaresciallo Mackensen, ormai ottantottenne. Ma l'episodio più commovente, ricordato in una lettera, ci mostra il vecchio Netzhammer, esiliato sull'isola di Werd, intento, le sere, a sintonizzare la sua radio sulle frequenze delle lontane emittenti di Bucarest, per ascoltare con emozione e nostalgia l'inno reale della Romania. La storia non poteva trasmetterci una più bella testimonianza d'amore e di lealtà nei confronti della sua patria adottiva.

* * *

Indubbiamente, l'arcivescovo Raymund Netzhammer è stato un uomo che ha sempre chiamato le cose con il loro nome, a cui non è piaciuto nascondersi dietro un dito, di fronte a nessuno (nemmeno al Santo Padre!), soprattutto quando si tratta di questioni importanti. Non gli mancavano tatto e diplomazia, come a qualunque prelato della Chiesa di Roma, ma aveva una particolare fermezza nel difendere i principi che gli venivano dal suo carattere, dal suo temperamento, ma anche dall'educazione rigorosa che aveva ricevuto. Nonostante i meriti immensi, conquistati nell'arco della

sua missione in Romania, sul piano ecclesiale, culturale e scientifico, nonostante la simpatia e la riconoscenza che molti romeni hanno mostrato nei suoi confronti, si può affermare che, alla fine, l'arcivescovo Netzhammer è riuscito ad attrarre su di se numerose antipatie e risentimenti, nutriti dagli abitanti della sua seconda patria. L'avversione costante da parte di Nicolae Iorga ne è un esempio significativo.

Questa situazione non è però per niente sorprendente. Al di là della sua natura decisa, sono esistiti molti altri motivi che hanno impedito un adattamento alla realtà romena. In primo luogo, le tradizionali riserve dei chierici ortodossi nei riguardi dei prelati cattolici, percepiti come un corpo estraneo, insidioso, come una minaccia permanente in mezzo a loro. Netzhammer fa spesso riferimento a questo aspetto, nel suo diario. In secondo luogo, la nazionalità tedesca dell'arcivescovo ha aggiunto un elemento di avversione in più, soprattutto dopo l'ingresso della Romania nella Prima guerra mondiale. Ma ciò che ha influenzato negativamente il suo rapporto con i romeni, molto più di queste cause oggettive, sono state le sue opinioni coraggiose, prive di qualunque pregiudizio, riguardo agli aspetti negativi della società romena. Le sue aspre critiche, formulate in occasione della rivolta contadina del 1907, hanno attirato su di lui una potente e mai placata inimicizia. Di fatto, Netzhammer criticava ciò che anche numerosi romeni condannavano: le iniquità e le debolezze strutturali che minavano la società romena, messe da molti in rapporto con le caratteristiche culturali e con la mentalità locale. Ma ciò che ai romeni era permesso, non poteva essere perdonato a uno straniero, a un prelato cattolico, "concorrente", di lingua e fede diverse. *Quod licet Jovi, non licet bovi*. I romeni mostravano di saper molto apprezzare e "tollerare" i numerosi stranieri con i quali venivano a contatto, ma la loro simpatia fioriva soprattutto quando questi li adulavano, quando si facevano latori di pareri pienamente consonanti con il punto di vista romeno. Amati erano soltanto i forestieri che lodavano i romeni, come Jules Michelet, Edgar Quinet o Emmanuel de Martonne. Ma nel momento in cui uno straniero si permetteva di criticare la realtà romena, anche se lo faceva con distacco e in buonafede, era immediatamente messo alla gogna, in quanto considerato superficiale, disinformato e maligno. Motivazioni di questo genere spiegano anche il risentimento nutrito da Iorga, che non ha mai perdonato a Netzhammer il fatto di aver osato fare delle rimostranze ai romeni in mezzo ai quali si era trovato a vivere.

In conclusione, si può affermare che la casa editrice dell'Accademia ha dato prova di *fair-play* pubblicando questo libro, che contiene molte opinioni e argomentazioni contrarie alle idee sostenute nel corso del tempo da numerosi accademici romeni, anche tra i più illustri. E se i miei elogi alla personalità dell'arcivescovo Netzhammer e al suo diario possono sembrar-

vi esagerati, stimati lettori, non dovete far altro che leggere quest'opera, formandovi da voi stessi un'opinione adeguata. Sono convinto che lo sforzo e la curiosità di tutti saranno pienamente ripagati. Dietro gli aneddoti, gli eventi e le notizie storiche, si cela un intero continente sommerso della nostra memoria, veramente affascinante. Se volete provare ancora il fascino di "quel che resta" di giorni ormai tramontati e il loro profumo, se volete richiamare alla mente il ricordo dei nostri avi del 1900 per i quali la lealtà e il senso del dovere rappresentavano valori supremi, leggete questo libro in piena fiducia!

Facultatea de Istorie şi Filosofie
Universitatea « Babeş-Bolyai »
Str. Mihail Kogălniceanu 1
RO – 400084 Cluj-Napoca

Sorin Mitu

Summary

S. Mitu, "Raymund Netzhammer between Catholic Universalism and Nationalist Particularism."

The *Journal* of Raymund Netzhammer published in Romanian translation by the Bucharest Academy of Sciences is an act of "fair play," since it contains much information and many judgments that are contrary to the opinions of current historiography. R. Netzhammer was a man of principles not afraid to express his views on the country which hosted him. We find this is true especially in his opinions on the Peasants' Revolt of 1907, on the creation of the Greek Catholic diocese for the Hungarian speaking population in Hajdúdorog, on the situation of the Greek Catholics in Transylvania after the establishment of Greater Romania in the interwar period, on the position of Hungarians in Moldova, etc. If, on the one hand, Netzhammer admired patriotism, he was, on the other hand, contemptuous of nationalism in all its forms. He was at once firm and yet flexible, paraxodically, committed and yet detached. The freedom of his critique left no one indifferent and this was eventually the cause of his forced departure in 1924.

Ernst Christoph Suttner

Il servizio ecclesiale alla società romena secondo Raymund Netzhammer e secondo il patriarca romeno Justinian Marina

A un primo sguardo, potrebbe sembrare fuorviante paragonare due prelati tanto diversi tra loro quanto l'arcivescovo Raymund Netzhammer e il patriarca Justinian Marina:

— Appartenevano a differenti confessioni cristiane e vennero eletti ai rispettivi uffici, episcopale l'uno, patriarcale l'altro, quando in Romania c'erano situazioni politiche estremamente diverse: Raymund Netzhammer nel 1905, allorché il Regno di Romania cominciava pur a diventare democratico; Justinian Marina nel 1948, in una Romania che si stava trasformando in una democrazia popolare, cioè in una dittatura.

— Netzhammer, prima della sua nomina a vescovo, era stato professore di liceo e studioso, Justinian, invece, era parroco di villaggio, e poteva vantare i soli studi richiesti all'epoca per prepararsi al servizio pastorale parrocchiale nella Chiesa ortodossa di Romania.

— L'uno possedeva la conoscenza di parecchie lingue e, prima di diventare vescovo, aveva soggiornato in vari paesi; l'altro parlava soltanto in romeno e, al momento della sua nomina, non aveva alcuna esperienza all'estero.

— Le autorità ecclesiastiche romane che elessero Raymund Netzhammer arcivescovo di Bucarest volevano porre alla guida della Chiesa cattolica di Romania una personalità forte, con la stoffa del leader. Invece i detentori del potere statale che imposero Justinian Marina prima come Vicario episcopale, quindi come metropolita di Iaşi e, poco dopo, patriarca di Romania, volevano elevare all'episcopato un *outsider*, che speravano ricevesse scarso sostegno da parte degli altri vescovi, fosse facilmente manipolabile e diventasse presto un "utile idiota" — ciò che fu per altro un'aspettativa del tutto sbagliata.

Ma, accanto alle differenze, si può indicare più d'una somiglianza fra queste due personalità:

— Entrambi erano sinceramente dediti al bene della loro Chiesa, guidati da profonde aspirazioni spirituali e desiderosi di essere buoni pastori per il loro gregge.

OCP 81 (2015) 335-346

— Raymund Netzhammer, quale "cristiano occidentale", sulla scia della *Rerum novarum* era conscio della sua responsabilità per la vita sociale del paese; papa Pio X, nel dicembre 1905, gliela aveva messa nel cuore dicendogli, prima che partisse per iniziare il suo ministero a Bucarest, queste parole: "Sii un buon romeno!".

Per parte sua Ion Marina — come si chiamava prima che, diventato vedovo, si facesse monaco — già da parroco e maestro di scuola elementare si era spesso aperto ai problemi sociali; si era occupato infatti della fondazione d'una cassa cooperativa per i membri del clero e le loro famiglie, nonché per la promozione spirituale e sociale delle popolazioni rurali povere; si sentiva inoltre vicino ai partiti politici di orientamento riformatore sul piano sociale e aveva aiutato a salvare capi e militanti appartenenti ai partiti di sinistra, perseguitati durante la dittatura di destra in Romania.

— Il re Carol, capo di stato all'arrivo di Raymund Netzhammer in Romania, era un cattolico praticante dell'arcidiocesi di Netzhammer e dal diario dell'arcivescovo si ricava l'impressione che egli esercitasse un notevole influsso sul re. Nikolaus Netzhammer ha potuto scrivere nel libro *In verbo tuo*, in merito alla vicinanza dell'arcivescovo nei confronti di re Carol: "Netzhammer, che si era ben presto inserito nel mondo politico-sociale della Romania, era per il re un interlocutore competente, perché, tramite i suoi numerosi contatti con i circoli diplomatici, politici e scientifici, ma anche con la gente più semplice, era molto ben informato dei problemi allora attuali e delle correnti politiche nel paese"[1].

— Anche il patriarca Justinian era in stretto rapporto con il primo Ministro Presidente della Repubblica Popolare di Romania, Petru Groza, perché questi era vivamente legato alla vita ecclesiale dell'ortodossia romena; e ciò lasciava sperare in una collaborazione fruttuosa fra i due per il bene del paese. Del resto nella Romania comunista non fu operata nessuna separazione fra Stato e Chiesa[2]. Al contrario, il capo del governo Groza era un "devoto figlio spirituale della Chiesa ortodossa" e tale rimase fino alla sua morte[3]. Tanto come ministro presidente, carica che rivestì fino al 1952, quanto in seguito come capo di stato della Repubblica Popolare di Romania sino alla morte nel 1958, Petru Groza fu membro dell'assemblea nazionale della Chiesa, organo consultivo al più alto livello del patriarca ro-

[1] N. Netzhammer, *In verbo tuo. Raymund Netzhammer O.S.B., Erzbischof von Bukarest 1905-1924*, Bucarest 2003, p. 56.

[2] Solo il governo rivoluzionario che entrò in carica dopo la deposizione e l'esecuzione di Nicolae Ceauşescu decretò tale divisione.

[3] Così si legge nel necrologio, certo strettamente censurato, pubblicato nella gazzetta ufficiale del Patriarcato, *Biserica Ortodoxă Română* 78 (1958) 5. I suoi funerali di stato furono celebrati dal patriarca con grande pompa il 10 gennaio 1958, *ib.* p. 15-35.

meno, costituito da vescovi, sacerdoti e laici. Già prima della prima guerra mondiale, ancora nell'impero austroungarico, il giurista Petru Groza, nato nel 1884 in Transilvania, figlio e nipote di sacerdoti ortodossi, si era dato alla politica e si era fatto eleggere negli organi ecclesiali dell'ortodossia in Transilvania, cioè negli organi politici degli ortodossi romeni attivi nella monarchia asburgica[4]. Siccome il nuovo capo di governo collaborava da decenni con i vescovi in organi ecclesiali, è comprensibile che un prelato romeno senza nessuna larga conoscenza della politica internazionale poteva pensare che avesse da cooperare con lui, per il bene della nazione, alla ricostruzione del paese dopo la seconda guerra mondiale.

Concezione del servizio secondo i due prelati

a) Raymund Netzhammer era attento alle necessità del tempo. Quando iniziò il suo ministero nel 1905, la sua arcidiocesi era quasi totalmente una Chiesa di stranieri, caratterizzata da una grande diversità di lingue. Il cattolico medio, di norma, possedeva quel poco di romeno che bastava alla vita quotidiana ma non avrebbe capito una predica in romeno, tanto meno si pensava di ricorrere a questa lingua per delle conversazioni spirituali oppure per le confessioni. Il vescovo e i suoi sacerdoti dovevano utilizzare varie lingue, soprattutto il tedesco e l'ungherese, perché erano le lingue della stragrande maggioranza dei cattolici nell'arcidiocesi, ma anche l'italiano, il francese, il bulgaro e il polacco, nonché altre lingue secondo la necessità.

All'epoca dei nazionalismi esasperati di fine ottocento e inizio novecento, fu una scelta veramente lungimirante del vescovo l'aver accentuato da una parte l'unità che lega fra di loro i popoli nella Chiesa cattolica, come pure il non aver tollerato, dall'altra, nessun limite al pluralismo linguistico nell'azione pastorale, e ciò contro ogni tipo di attacchi — particolarmente da parte di francesi e italiani, nonché da parte di un sacerdote romeno greco-cattolico fanaticamente anti-ungherese.

Egli non si lasciò nemmeno influenzare — quando si decise di erigere un luogo di culto per le migliaia di romeni greco-cattolici che vivevano nella sua diocesi — né dalla sua amicizia con il re e il ministro presidente Dimitrie Sturdza che regolarmente erano ospiti nel palazzo vescovile e che, entrambi, cercarono di impedire l'impresa, né dalla sua posizione piena di rispetto nei confronti della Chiesa ortodossa di Romania, che, si capisce,

[4] Se il partito comunista di Romania ha assunto, nei confronti della Chiesa, un'attitudine diversa dalla politica praticata da tutti gli altri partiti comunisti, ciò proviene forse — almeno in parte — dall'influsso persistente che i circoli ecclesiastici di Transilvania avevano sulla vita sociale del paese. Non soltanto i fedeli, pure gli ecclesiastici in funzione, potevano difatti entrare nel partito.

non gradiva la costruzione d'una chiesa greco-cattolica. La sua preoccupazione per un giusto radicamento di tutti i cattolici e delle loro proprie lingue nella Chiesa cattolica lo indusse pure a guardare oltre i Carpazi, quando i funzionari di Budapest si diedero da fare a Roma per l'erezione d'una diocesi greco-cattolica di lingua ungherese per "magiarizzare" il più gran numero possibile di fedeli romeni e ruteni[5]. Fece tutto quanto poteva per contrastare le esigenze di estendere sempre più la nuova diocesi, perché vedeva chiaramente il carattere non ecclesiale, nazionalistico, di tale pianificazione.

Raymund Netzhammer dimostrò la corresponsabilità della Chiesa per la vita sociale già quando, arrivato da poco nel paese, criticò le autorità della Chiesa ortodossa in occasione della rivolta dei contadini nel 1907, perché essa rimaneva inerte allorché le sarebbe stato possibile smorzare la situazione e contribuire a evitare l'alto numero di vittime. Fu attaccato in quanto straniero che s'intrometteva in un affare interno del paese, ma nessuno poté contraddire quanto egli sosteneva nei suoi interventi pubblici. Diede prova della sua attenzione e disponibilità nei confronti dei bisogni umani quando, dopo aver risanato le finanze della diocesi che al suo arrivo aveva trovato disastrate, egli promosse con successo interventi in favore delle scuole e s'adoperò alla fondazione d'un ospedale.

Finché rimase a Bucarest, la sua casa era un luogo d'incontro e un centro di dialogo frequentato da tutti: dal re e dall'erede al trono, da uomini politici, da intellettuali, da notabili e grandi personalità, ma anche da semplici fedeli della sua Chiesa. Con i suoi buoni consigli ha aiutato i suoi ospiti a trovare le più giuste soluzioni ai loro problemi; dagli appunti del suo diario si desume che presso di lui si incontravano persone che altrove non si sarebbero mai trovate insieme. In particolare, egli si rivelò un intermediario importante e neutrale quando la Romania, dopo l'entrata nella prima guerra mondiale, la catastrofe militare e l'occupazione di Bucarest da parte delle truppe tedesche, dovette concludere una pace separata, ma pure quando, mutata la situazione, gli imperi dell'Europa centrale dovettero lasciare il paese: l'arcivescovo ebbe allora la possibilità di mediare la trasmissione delle forze d'ordine alla polizia romena e contribuì al ritorno del re.

b) In un discorso programmatico tenuto nella Pasqua del 1962 davanti al clero di Bucarest, il patriarca Justinian dichiarò pubblicamente che i principi spirituali sono il fondamento di ogni tipo di azione ecclesiale e spiegò che è la salvezza in Gesù Cristo a rendere possibile l'abnegazione

---

[5] Per questi eventi in Ungheria, cf. il capitolo "Unierte mit ungarischer Muttersprache" in E. Suttner, *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, pp. 295-300.

di se stessi e il superamento del peccato. Contraddicendo l'ideologia del partito al potere, insistette inoltre sul fatto che si doveva vedere proprio nel peccato la vera causa del disordine sociale nel mondo. Poi continuò: "Si dice spesso ... che ho fatto scendere la teologia dalla torre d'avorio di sterili speculazioni e che l'ho ancorata alla vita, alla realtà sociale, esortando gli insegnanti di teologia ed i servitori dei nostri santi altari ad approfondire l'aspetto sociale del messaggio evangelico. Non negherò mai che tale pensiero ha sempre dominato in me, ma non voglio farmi merito di ciò, perché il nostro Salvatore Gesù Cristo, i suoi santi apostoli e i santi padri della Chiesa in tutta l'epoca patristica, hanno essi stessi posto tale fondamento. La preoccupazione per l'uomo, per il suo destino terrestre e sovraterrestre, per le esigenze della sua vita presente e per le ragioni intrinseche alla sua vita non deve essere vista come una novità per la teologia cristiana, ma rappresenta problemi la cui retta soluzione, da duemila anni, è stata troppo a lungo rimandata. Il mio invito ad approfondire l'aspetto sociale del messaggio evangelico e a realizzare la sua 'personificazione' nella nostra vita quotidiana non deve essere considerato come una novità teologica, bensì come la scoperta di vecchi tesori abbandonati e dimenticati fra le copertine delle nostre Sante Scritture e della Santa Tradizione cristiana.

L'attualizzazione di questa preoccupazione era anche un'esigenza del nostro tempo. Mai come negli ultimi decenni, i servitori della Chiesa cristiana si sono confrontati con problemi così vitali che mettono in questione il valore degli insegnamenti evangelici per la costruzione d'una forma di esistenza umana fondata sull'uguale diritto di ogni uomo al benessere e alla felicità. Le trasformazioni sociali avvenute nel mondo intero negli ultimi decenni, la liberazione dei popoli sottomessi al colonialismo da secoli, il desiderio di escludere la guerra come mezzo per risolvere le vertenze internazionali, tutti questi sono problemi ai quali le Chiese cristiane hanno dovuto dare delle risposte chiare e decise, tramite le quali si sta mettendo alla prova tanto la dottrina quanto la loro prassi nella vita"[6].

Il patriarca Justinian indicava anche come impulso all'elaborazione dell'"apostolato sociale"[7] da lui promosso il fatto che egli, nelle nuove cir-

---

[6] Patriarca Justinian, *Apostolat social* (9 volumi, Bucarest 1949-1968), vol. VIII, p. 54-58, qui p. 56ss.

[7] Nel nostro articolo "Das *soziale Apostolat* in der rumänischen Orthodoxie der Nachkriegszeit bis zu den Kirchenverfolgungen der Entstalinisierungskampagne" per il Festchrift all'occasione del 75° compleanno dell'arcivescovo di Vienna Franz Card. König, *Leiturgia – Koinonia – Diakonia*, Vienna 1980, p. 461-496, abbiamo così riassunto: "nella sua esortazione all'*apostolato sociale*, il patriarca Justinian voleva una riforma della Chiesa attraverso la quale, in maggiore fedeltà al servizio del prossimo e del mondo richiesto dal Vangelo, si doveva proseguire con più forte impegno la meta sovratemporale del servizio pastorale della Chiesa" (p. 462s.).

costanze createsi, ricercava una armonia fra vita dello stato e vita ecclesiale come fecero altri prelati, in altre condizioni storiche, nei tempi passati.

Quando nel 1945 prese parte per la prima volta, in veste di nuovo Vicario Episcopale — nel suo ruolo marginale —, alla sessione plenaria del Santo Sinodo, egli dichiarò fra l'altro: "Mi sento quasi commosso dalla enorme responsabilità di quelli che sono chiamati a lavorare presso questa alta istituzione ecclesiastica in tempi in cui un nuovo mondo viene costruito dai dirigenti dei popoli sulle rovine d'un vecchio mondo distrutto dalla forza delle armi e da una ideologia politico-sociale"[8]. Però, continua, Cristo ha detto che avrebbe vinto il mondo, perciò ci si può mettere al lavoro con coraggio.

L'elezione di Justinian a patriarca ebbe luogo il 24 maggio del 1948 nella grande aula del parlamento romeno e la gazzetta ufficiale della Chiesa mise in rilievo che per la prima volta un corpo elettorale di tale grandezza, sino a comprendere "tutti i dirigenti del nostro popolo", aveva scelto un patriarca romeno[9]. I politici, i "dirigenti del popolo", erano stati abbastanza numerosi stavolta perché i partecipanti ecclesiastici costituissero soltanto una minoranza.

Nella sua funzione di capo di stato della nuova Repubblica Popolare di Romania, il prof. Parhon trasmise il bastone pastorale al patriarca il 6 giugno del 1948 e dichiarò: "Come la Sua Santità constatiamo con molta soddisfazione che la vita religiosa del nostro paese è indissolubilmente legata allo Stato democratico romeno e crediamo, come la Sua Santità, che lo Stato e la Chiesa debbono aiutarsi reciprocamente, perché 'ogni regno discorde cade in rovina, e nessuna città o famiglia discorde può reggersi' (Mt 12,25). Cerchiamo dunque ciò che favorisce la pace e serve all'aiuto vicendevole"[10].

Il patriarca Justinian rispose nel suo discorso di ringraziamento con queste parole: "La Chiesa nazionale ortodossa romena e lo Stato democratico romeno sono indissolubilmente legati, perché i figli fedeli della nostra Chiesa sono cittadini dello Stato e i dirigenti della Repubblica Popolare di Romania sono i più grandi protettori della nostra Chiesa"[11]. Inoltre formulò a grandi tratti il suo programma pastorale, il quale — si noti bene — cominciava tracciando linee eminentemente spirituali: "Per la realizzazione di tali grandi ideali, la Chiesa ortodossa romena deve risolvere quattro grossi problemi essenziali, affinché possa venire rapidamente in aiuto

---

[8] Justinian, *Apostolat social*, vol. III, Bucarest 1949, p. 35.

[9] Alegerea, înmânarea cărjei şi înscăunarea Î.P.S. Patriarhul Justinian, în: *Biserica Ortodoxă Română* 67 (1949) 7/10, pp. 45-49.

[10] *Ib.*, p. 48.

[11] Il discorso del patriarca si trova in *Apostolat social*, vol. III, pp. 125-132; qui p. 128.

del popolo romeno credente, nella sua opera di costruire una nuova vita sociale"[12]. In primo luogo occorre un cambiamento nell'educazione del clero che si è formato nel mondo ormai tramontato di ieri e che adesso deve acquisire la capacità di compiere un apostolato che corrisponda alle nuove esigenze. In secondo luogo, è necessaria una riforma della vita monastica, perché i monasteri diventino idonei al servizio del mondo, della cultura e della società, nonché vivai di vera vita evangelica. In terzo luogo, le armi spirituali dei missionari dovrebbero essere rinnovate, il modo di predicare e la letteratura ecclesiastica rimodellati. In quarto luogo l'attenzione si porti sulla formazione del clero per l'avvenire e perciò sull'insegnamento teologico che ad esso conviene. "Tutto questo", disse al Presidente che lo investiva, "non sarà facile da realizzare e si potrà compiere soltanto con il Suo appoggio e con l'aiuto del governo e del Santo Sinodo, nel quale pongo tutta la mia fiducia"[13].

Pareva che si fosse realizzato un passo storico: un governo comunista e una Chiesa ortodossa stavano pianificando il reciproco appoggio per la costruzione d'una comunità sostenuta in corresponsabilità, che offrisse a tutti e due i partner vaste possibilità di sviluppo. I discorsi citati furono tenuti nel giugno del 1948. Però già nell'agosto dello stesso anno si proclamarono una nuova legge sui culti e un'altra che determinava le competenze del ministero degli affari religiosi. Con esse il governo della Repubblica Popolare dimostrava chiaramente la sua intenzione di assicurarsi in ogni caso il pieno controllo sulle attività della Chiesa[14].

Il patriarca si diede da fare senza indugio all'aggiornamento del clero da lui preannunciato. Nel maggio del 1949, quando fu già possibile inaugurare il secondo corso di formazione permanente di tre mesi per quasi cinquecento sacerdoti[15], egli indicò quale dovesse essere a suo parere lo scopo dell'insegnamento e dichiarò palesemente che il suo obiettivo primario, nel programma di riforma, era di natura spirituale: "Per quanto riguarda il nostro modo di predicare, la nostra catechesi, ogni consiglio e raccomandazione resi ai nostri fedeli, occorre dire, a parer nostro, che si devono concentrare sull'insegnamento della preghiera ai nostri fedeli, affinché essi possano conoscere le nostre liturgie, le imparino e vi partecipino in tutte le circostanze in cui il sacerdote le celebra. In tal modo tutta l'attività pasto-

[12] *Ib.*, p. 129.

[13] *Ib.*, p. 131.

[14] Per la determinazione delle competenze nel 1948 e per il continuo inasprimento del controllo statale negli anni seguenti, cf. E. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Vienna 1978, pp. 52 e 105, note 151 e 152.

[15] Per il rapporto dell'inaugurazione e il testo dei due discorsi citati, cf. *Biserica Ortodoxă Română* 67 (1949) 5/6, p. 58-72. Il discorso del patriarca si trova anche in *Apostolat social*, I, pp. 185-188 (cit. p. 187s.).

rale del nostro clero prende origine da una realtà attestata da quando c'è l'umanità, cioè dalla realtà di questa sete religiosa che conduce da secoli l'umanità verso i santuari dedicati a Dio e verso il clero che celebra le liturgie, impartisce benedizioni ed accarezza le anime nel nome di Dio".

Un alto funzionario del ministero degli affari religiosi, il prof. Nistor, tracciò invece nella stessa festa di inaugurazione uno scopo del tutto diverso. Disse anzitutto in faccia all'assemblea che i sacerdoti non erano nemmeno in grado di riconoscere il vero senso della storia, perché una tale conoscenza era soltanto possibile a chi avesse aderito al partito comunista: "Questi corsi hanno lo scopo di chiarire ai reverendi sacerdoti i fatti sociali che si sono svolti e si svolgono ancora sotto i nostri occhi. Voi direte che li conoscete. No, la maggioranza di voi non li conosce. Li conoscono solo quelli che si sono coraggiosamente buttati fianco a fianco nella lotta insieme alle forze progressiste del paese. Tutti gli altri non li conoscono, siccome conoscono una falsa storia, una sociologia sbagliata e perciò non sono in grado di capire l'evoluzione della società umana"[16].

Si faceva così avanti un'altra idea, ben diversa da quella della collaborazione in vista della costruzione del bene comune che doveva essere realizzata in corresponsabilità, come lo sognavano il prof. Parhon e il patriarca Justinian. Secondo la concezione esposta dal Prof. Nistor, una parte sola dei contraenti l'accordo comune pretendeva di conoscere la meta da raggiungere e le strade giuste da seguire, allorché all'altra parte competeva, in questa visione, il ruolo di semplice assistente e non di diretto partecipante all'azione comune.

Ostacoli nel servizio dei due prelati alla Romania

a) Raymund Netzhammer compie la sua funzione di arcivescovo di Bucarest nel corso di diciannove anni. La sua lungimiranza e la sua saggezza gli permisero di resistere prima ed anche durante la prima guerra mondiale agli intrighi che alcuni circoli nazionalisti (italiani, francesi e un sacerdote romeno greco-cattolico) tramavano contro di lui in quanto "tedesco", benché egli fosse diventato a diciotto anni, nel 1880, cittadino svizzero per potere entrare nel monastero di Maria Einsiedeln e tale rimase per tutta la sua vita. Ma, a tale particolare, non badava l'odio dei suoi avversari.

Nell'estate del 1924, Mons. Netzhammer dovette infine dimettersi dalla sua sede arcivescovile su richiesta e pressione di papa Pio XI. Difatti, malgrado la sua cittadinanza svizzera, la cabala contro di lui si accentuò sempre di più quando la Germania perse la guerra. Lo stesso re poteva sostenerlo espressamente davanti a grandi ospiti, come fu confermato da

---

[16] Il testo citato si trova in *Biserica Ortodoxă Română* 67 (1949) 5/6, p. 67.

testimoni all'arcivescovo[17], nondimeno gli intrighi della diplomazia francese riuscirono a far dimettere Raymund Netzhammer. Questa vittoria fu resa possibile dal nunzio apostolico Francesco Marmaggi, che da ottobre 1920 era in funzione a Bucarest e per di più risiedeva nel palazzo arcivescovile, nonché dal segretario della Sacra Congregazione della Propaganda a Roma, il vescovo titolare Fumasoni-Biondi — entrambi anzitutto italiani e poi membri della Chiesa cattolica. A Raymund Netzhammer non fu data a Roma la possibilità né di contrapporsi ai due vescovi suoi accusatori, né di difendersi da false denunce. Dopo aver fatto a lungo una umiliante anticamera davanti agli uffici della Curia romana, senza che venisse dato alcun riscontro alla sua domanda di udienza papale, dovette infine ritirarsi su un isola del lago di Costanza appartenente all'abbazia di Maria Einsiedeln dove, sino alla fine della sua vita, si diede al giardinaggio[18]. Là ebbe pure l'occasione di rivedere il suo diario in vista della pubblicazione che purtroppo poté uscire soltanto mezzo secolo dopo la sua scomparsa.

b) Il patriarca Justinian passò molti anni di più sulla sua sede, ma ben presto dopo il discorso che auspicava la collaborazione colla Repubblica Popolare diventò oggetto d'una malevola sorveglianza. Nel febbraio 1950, a venticinque anni dalla decisione di erigere la Chiesa ortodossa romena a patriarcato, il Santo Sinodo deliberò su riforme che dovevano dare alla Chiesa nuove forze vitali. Si esigevano misure per l'insegnamento della catechesi alla gioventù, una nuova regola per la vita nei monasteri, nonché un programma di formazione permanente approfondita per i sacerdoti che erano già passati per il corso di nuovo orientamento. Furono proposte la canonizzazione di santi romeni. Si rifletté su libri da pubblicare con urgenza[19].

Però poco tempo dopo, ancora nello stesso anno 1950 — soltanto a un anno dal discorso inaugurale del patriarca Justinian menzionato prima sulla formazione permanente del clero — un "gelido" maggio si abbatté sulla Romania e il silenzio calò sui piani previsti nel precedente febbraio. Difatti, diventò chiaro a tutti i romeni che il "grande fratello" a Mosca non intendeva lasciare che si svolgesse lo sviluppo interno della Romania di modo che fosse concesso alla Chiesa, che all'inizio era insostituibile per la costruzione del socialismo, una qualsiasi possibilità di libero rinnovo spirituale. Non furono i circoli propensi ad una vera collaborazione fra governo socialista e Chiesa ortodossa, come si era sentito nelle parole del

---

[17] Cf. il diario di Netzhammer in data 6 marzo 1920.

[18] Si veda la fotografia alla fine della postfazione di Nikolaus Netzhammer al diairo dell'arcivescovo, p. 1759.

[19] Cf. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, p. 67s.

Prof. Parhon —, bensì l'altro gruppo, che voleva utilizzare al suo servizio la Chiesa unicamente quale sostegno della propria forza, come espresso dal Prof. Nistor, a trovare il beneplacito del "grande fratello". E quello contava di più nella Romania di allora, che aveva fatto, come si sa, la guerra insieme alla Germania contro l'Unione Sovietica e, nel trattato di pace del 1947, aveva dovuto espressamente concedere all'esercito sovietico il diritto di rimanere nel paese come forza d'occupazione, finché fosse esistita in Austria un'occupazione sovietica. Soltanto nel 1958 le truppe sovietiche lasciarono la Romania.

Chi si meraviglia che il patriarca Justinian abbia potuto dare credito alle parole piene di promesse dei capi comunisti non deve tralasciare il fatto ch'egli non leggeva nessuna lingua straniera e che non occorreva tanto acume per smascherare quale coperta propaganda tutto ciò che, durante la dittatura di destra, in Romania si poteva leggere in romeno sulla politica dei partiti di sinistra in generale e quella dei Sovietici in particolare. Allora perché Justinian avrebbe dovuto subito diffidare dei capi del suo popolo, quando parlavano di collaborazione con la Chiesa?

Un po' più tardi gli fu data una buona lezione in maniera brutale. Quasi vent'anni dopo, allorché dimorava da lui un ospite venuto dall'Ovest con il quale poteva parlare romeno e che aveva in mente di pubblicare qualcosa sulla Romania, Justinian approfittò dell'occasione che gli si presentava — quando, durante due o tre minuti, nessuno degli interpreti che le autorità gli mandavano sempre era presente —, per raccontare in gran fretta ciò che gli era capitato a Mosca nel 1950 e di cui si ricordava con un turbamento ancora nettamente sensibile. Lassù gli fu strappata la conclusione d'un accordo con il patriarcato russo il cui retroscena rimane per uno straniero difficilmente decifrabile, a causa delle pubblicazioni contraddittorie degli atti[20]. L'accordo impediva ogni iniziativa propria della Chiesa romena. I romeni erano costretti ad allinearsi alla Chiesa russa in maniera assoluta[21]. Ciò che il Sinodo romeno aveva preparato nel febbraio del 1950 non apparteneva ai temi che piacevano a Mosca e doveva essere "dimenticato".

Avvenne pure qualcosa di più grave. Nel novembre 1954, il comitato centrale del partito comunista dell'Unione Sovietica approvò una risoluzione per rimproverare mancanze nella propaganda ateista: la lotta era stata condotta con troppa negligenza e non rimaneva al partito che di proseguire una propaganda sistematica in favore dell'"ateismo scientifico", giacché

[20] Cf. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, p. 66s., con corrispondenti riferimenti alle pubblicazioni degli atti nelle annotazioni.

[21] Se si prende il testo della convenzione alla lettera, l'accordo significava pure *stricto sensu* che la Chiesa romena aveva da rinunciare alla sua autocefalia; è stata trattata come una metropolia del patriarcato di Mosca con limitata autonomia.

questo era parte integrante dell'educazione comunista della classe operaia[22]. Di conseguenza la "destalinizzazione" dell'Unione Sovietica iniziata da Chruščev mise da parte ogni tipo di compromesso con i capi della Chiesa, che pure Stalin aveva fatto durante la guerra, e così una nuova ondata di persecuzione incominciò per la Chiesa nel 1958[23]. In perfetta sincronia anche il governo romeno cambiò atteggiamento sulle questioni ecclesiastiche. La morte di Petru Groza il 7 gennaio 1958 fu una grande perdita per la Chiesa ortodossa romena, poco prima del momento nel quale la sua protezione sarebbe diventata urgentemente necessaria al patriarcato. Un tempo difficile con drastiche misure scoppiò nell'estate 1958 sulla Chiesa romena. I sacrifici furono grandi e numerosi. Lo stesso patriarca subì per un certo tempo gli arresti domiciliari. I grandi discorsi sulla collaborazione erano stati dimenticati e lo stesso primo atto nello sviluppo dell'"apostolato sociale" dell'ortodossia romena che stava tanto a cuore a Justinian era terminato.

Ma in realtà ne doveva seguire un secondo, quando, alla fine dell'occupazione sovietica, si ebbe in Romania maggiore libertà di movimento e particolarmente nel 1968, allorché le truppe del patto di Varsavia entravano a Praga e occupavano la Cecoslovacchia; fu infatti allora che Ceaușescu ebbe bisogno dell'appoggio delle Chiese per poter dire quella sua famosa battuta, cioè che si sarebbe subito sparato se dei soldati stranieri avessero oltrepassato le frontiere della Romania[24]. Negli anni seguenti, durante i quali a casa era molto amato, Ceaușescu intraprese numerosi viaggi in Occidente per fortificare la posizione del suo paese e la sua propria. Di norma, il patriarca Justinian andava prima a rendere una visita ecumenica alle Chiese dei relativi paesi per crearvi una corrente di simpatia in favore del presidente[25]. Del resto, dall'esito del "primo atto del dramma" aveva ben imparato la lezione e pertanto si fece "pagare caro" l'aiuto allo stato con miglioramenti concessi alla sua Chiesa. Quando infine divenne dittatore — venne poi rovesciato dal popolo nel 1989 — a Ceaușescu non fu più possibile ritirare tutto quanto aveva dovuto inizialmente concedere al patriarca Justinian.

La collaborazione benevola di cui era questione alla festa inaugurale del 1948 si era trasformata in un rapporto fatto di duri compromessi. A tali accomodamenti, pure un dittatore di sinistra dello stampo d'un Nicolae

---

[22] Traduzione tedesca dell'intero documento in N. Struve, *Die Christen in der UdSSR*, Magonzia 1965, pp. 407-411.

[23] Cf. l'articolo "Sowjetische Religionspolitik von 1917 bis 1989", in Suttner, *Kirche und Nationen*, pp. 347-365.

[24] Rilevato da Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, p. 140ss., a partire di pubblicazioni romene, in particolare dal giornale ufficiale del partito "Scinteia".

[25] Cf. il capitolo "Zwischenkirchliche Kontakte", in Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, p. 140ss.

Ceauşescu era aperto e così il patriarca Justinian poté rimanere in funzione fino alla sua morte, il 26 marzo del 1977[26].

Concludendo, possiamo dire che una grande ingiustizia è stata commessa nei confronti di entrambi i prelati di cui abbiamo parlato. Il primo, abbandonato dai suoi fratelli nel ministero ecclesiale, perché a loro premeva di più il nazionalismo che la Chiesa di Cristo, rimase sereno e tranquillo, ma dovette andare in esilio. Al secondo, che si mostrava all'inizio ingenuo e bonario, l'esperienza forgiò il carattere d'un deciso capo di Chiesa. La più grande ingiustizia fatta nei suoi confronti, però, fu commessa da quelli che, senza darsi la pena di capire il suo pensiero, gli hanno dato del "patriarca comunista".

Universität Wien
Katholisch-Theologische Fakultät
Institut für Historische Theologie
Theologie und Geschichte
des christlichen Ostens
Schenkenstraße 8-10
A – 1010 Wien

Ernst Christoph Suttner

SUMMARY

E. C. Suttner, "The idea of the mission of the Church in the Romanian society according to Raymund Netzhammer and according to Patriarch Justinian Marina."

It may seem daring to compare two clergymen as different as Bishop Netzhammer and Patriarch Justinian Marina. Yet both of them understood their mission as a service to Romanian society. This is evident in Netzhammer's position taken during the Peasants' Revolt in 1907 and in the social activities of Justinian before his election to the patriarchate in 1948. Both had faced major obstacles in their service, the first because of tensions between supporters of Romanian nationalism and divided representatives of major European powers, the second because of increasingly oppressive Soviet interference in Church affairs of the Romanian Patriarchate. It is time to correct the injustices done against these two great figures.

[26] Cf. il nostro articolo-necrologio "In memoriam Patriarch Justinian", in *Kirche im Osten* 21/22 (1978/79), pp. 288-292.

Reimund Haas

L'unione delle Chiese nei Balcani. Occasione persa oppure utopia?

Il realismo di Raymund Netzhammer in confronto agli sforzi unionistici di Matthias Erzberger e Hubert Bastgen in Bulgaria

Per prima cosa cerchiamo nell'indice del diario dell'arcivescovo Raymund Netzhammer, ora in eccellente edizione in tedesco e in romeno, i nomi dei due signori ricordati nel titolo. Troviamo il professor Hubert Bastgen citato in due occasioni mentre il rappresentante parlamentare del partito Zentrum, Matthias Erzberger, viene menzionato complessivamente per ben quindici volte. Inizialmente, vorrei usare questo risultato come occasione per presentarvi brevemente i due interlocutori contemporanei di Raymund Netzhammer, in quanto essi sono stati oggetto di studi accurati da parte della storiografia tedesca. La vita e l'operato dell'arcivescovo Netzhammer a Bucarest dal 1905 devono essere considerati quali presupposti scontati del nostro intervento.

Fin dal 1903 Matthias Erzberger si distinse per essere un membro molto attivo del partito cattolico Zentrum all'interno del parlamento tedesco. Con l'inizio della Prima guerra mondiale egli divenne l'organizzatore della propaganda estera tedesca, e sostenne la politica di annessione tedesca. Dalla metà del 1917 Erzberger si adoperò decisamente per un'intesa di pace e, dall'ottobre del 1918, divenne segretario di stato. In tale veste, l'11 novembre del 1918 nella carrozza di un treno firmò a Compiègne l'armistizio con la Francia e ne controllò l'esecuzione. Tra il 1919 ed il 1920 si impegnò per una riforma finanziaria della Germania militarmente sconfitta. Il 26 agosto del 1921 venne assassinato per essersi macchiato di tradimento agli occhi dei gruppi di destra e nazionalsocialisti.

Nell'ampia ricerca su Matthias Erzberger si ha notizia di una "mezza dozzina di progetti diplomatico-ecclesiastici". Tuttavia, fino ad oggi, l'unica ricerca sistematica condotta dal Liebmann e dal Wolf ha riguardato il piano del 1916 volto al trasferimento del Papa Benedetto XV e della Santa Sede nel Lichtenstein per evidenti motivi di sicurezza. Dopo il patto di alleanza militare tra l'impero tedesco e il regno bulgaro avvenuto nel settembre del 1915 si pervenne ad uno scambio diplomatico tra le delegazioni parlamentari bulgare e quelle tedesche. Coinvolto in tali relazioni diplomatiche,

Erzberger dal 10 al 14 febbraio del 1916 si trattenne per una “prima permanenza di più giorni nella capitale bulgara, Sofia”, durante la quale per la prima volta furono formulati i piani di unificazione delle Chiese.

Hubert Bastgen era un sacerdote della diocesi di Treviri. Questi, dopo l'ordinazione sacerdotale ricevuta nel 1900 fece una rapida carriera accademica e, dopo aver conseguito il titolo tedesco di dottore in teologia e filosofia nel 1908, ottenne a Roma all'Apollinare anche il grado di dottore in diritto canonico. Nel semestre estivo del 1910 nella facoltà di teologia cattolica venne abilitato in storia ecclesiastica medievale e moderna dell'allora università tedesca di Strasburgo. Se poi diventò professore, non è ancora stato accertato. In qualità di libero docente e con poche lezioni da tenere, fino all'inizio della Prima guerra mondiale si dedicò soprattutto allo studio delle fonti conservate nell'Archivio Statale di Vienna, l'Haus-, Hof- und Staatsarchiv, e curò i contatti con i circoli aristocratici, militari e politici.

È certo che il professor Bastgen venne richiesto il 28 aprile del 1916 per un alto incarico dal ministero degli affari esteri a Berlino. Col “pretesto di fare degli studi” venne spedito a Vienna ed in Bulgaria e obbligato a condurre a Sofia dei colloqui personali con lo zar Ferdinando di origini tedesche. Già dopo i primi dialoghi con lo zar Ferdinando riceve il titolo dell'ordine dei cavalieri dei Komtur (commendatore) ma, a causa degli impegni accademici ed a sopraggiunti motivi di salute, all'inizio del 1917 è costretto a rientrare in Germania.

Dopo questo breve ritratto dei miei principali “attori” tedeschi, è parimenti pregnante delineare la problematica dell'unione con la quale dovettero confrontarsi al momento del loro arrivo in Bulgaria. La questione dell'unione era condizionata almeno in parte da un esarcato indipendente di ortodossi pari all'85% della popolazione bulgara formatosi ancor prima dell'indipendenza bulgara dal 1872 ad opera di Antim I. Solo dal patriarca ecumenico di Costantinopoli questa aspirazione ad una Chiesa nazionale indipendente venne condannata con la scomunica in quanto “filetismo”. Questo patriarcato bulgaro-ortodosso autocefalo rimase persino privo di esarca dal 1915 fino al 1945.

Per altro si creò la questione dell'unificazione ecclesiastica, perché dal 1887 con Ferdinando di Sassonia-Coburg-Kohary e la sua prima moglie, la cattolica Maria Luisa di Borbone-Parma si arrivava al paradosso che un re tedesco cattolico governasse il giovane stato bulgaro; inoltre, dall'anno 1908 Ferdinando governava persino come zar. In tale periodo il problema religioso che vedeva coinvolti da una parte i cattolici della casa reggente e dall'altra gli ortodossi della Chiesa nazionale, venne ad acutizzarsi sia per il modello orientale del cesaropapismo sia per i decreti tridentini in materia di diritto canonico. Sostanzialmente per questo c'erano solo due possibili soluzioni: la conversione individuale o l'unificazione ecclesiastica

delle Chiese. Si rinvia alla situazione oltremodo simile venutasi a creare in Romania, dove l'arcivescovo Netzhammer a Pentecoste del 1906 si vide costretto a consegnare la scomunica romana al principe ereditario Ferdinando a causa della educazione ortodossa alla quale i suoi figli venivano sottoposti per la "ragion di stato".

Il contrasto confessionale inizialmente latente si acuì con la nascita del successore al trono Boris, l'anno 1894, dal momento che Ferdinando per motivi politici fece battezzare suo figlio nel rito ortodosso, padrino lo zar di Russia. A causa di ciò il re Ferdinando secondo il diritto canonico cattolico venne scomunicato, e pertanto la questione sull'unione divenne ancora più acuta. Così, ancor prima dell'inizio della Prima guerra mondiale, si possono seguire i piani e i tentativi volti alla realizzazione dell'unione fra le Chiese.

Scarse e incomplete tracce del dialogo sull'unione ecclesiastica per gli anni 1892/93, sono raccolte nel contributo di Rita Tolomeo del 2003 sulla Santa Sede e sulla Bulgaria dal congresso di Berlino fino alla vigilia della Prima guerra mondiale.

Anche l'arcivescovo di Bucarest Raymund Netzhammer dovette confrontarsi con questa tematica fin dalla sua prima visita a Sofia il 26 giugno del 1906. Infatti, ancor prima, Robert Menin, nel tentativo di riconciliare il re e la Chiesa, presentò in merito un programma di 14 punti affidandolo ai giornali bulgari e romeni: " Solo l'unione del popolo bulgaro con Roma sarebbe in grado di ricongiungere il principe e l'erede al trono con la Chiesa."

Queste tesi unionistiche incontrarono il deciso rifiuto del pubblico bulgaro-romeno. Poiché, come arcivescovo, Netzhammer in occasione di una sua visita a Sofia "alludeva a questo ardito attacco", il suo collega non entrò più nel merito della questione. Per contro egli ha lasciato intravedere la valutazione secondo Netzhammer "che i bulgari consideravano la faccenda come un'utopia e la trattavano di conseguenza".

L'arcivescovo Netzhammer annotò nel suo diario alla data del 27 novembre 1913 un'ulteriore realistica valutazione; degna di nota era per lui la dichiarazione del padre passionista, di origini tedesche e vescovo suffraganeo di Nikopolis, Leonhard Alois von Baumbach (†1915), che "il movimento unionista è forte, ma si basa solo sui fondamenti politici".

Dagli studi del noto storico bulgaro Svetlzar Eldarov "sull'unione delle Chiese come un esperimento, che [velocemente] finì", sappiamo bene che dopo la Seconda guerra dei Balcani (1912/1913) — di poco successo per la Bulgaria —, in alcuni circoli politici venne caldeggiata l'idea di un accordo sull'unione con la chiesa cattolica, al fine di preservare l'identità bulgara. Le idee politiche dei cosiddetti "unionisti" si rifacevano a vecchi modelli politici e culturali, e riaffioravano ogni volta che la Bulgaria si trovava in

una situazione di crisi. Tuttavia, dopo alcuni mesi di pubblicistico dibattito questa discussione sull'unione ancora una volta ebbe termine.

Benché i documenti dall'inizio della guerra in possesso del Vaticano non siano stati ancora oggetto di studio, in ogni caso relativamente a questa speciale questione sappiamo dalle memorie di Erzberger, dopo le recenti verifiche fatte da Nicole Renoton-Beine, che sul piano diplomatico questo tema dell'unione bulgara delle Chiese era già stato trattato all'inizio del 1915 qui a Roma. Ciò si riferisce a discussioni informali di natura politico-ecclesiastica, che proprio attraverso l'alleanza bulgaro-tedesca del settembre del 1915 si potevano fondare su un presupposto politico-militare.

Questo "livello" politico ci conduce direttamente al 1916, in piena Prima guerra mondiale, in occasione della prima visita del parlamentare tedesco Matthias Erzberger a Sofia. Con il titolo "unione della Bulgaria con Roma" egli datò al febbraio del 1916 quanto era stato oggetto di discussione in occasione della visita, un primo ed importante piano di unificazione durante il tempo di guerra. I dialoghi di Erzberger "con diversi signori sulle possibilità di una unione della Chiesa bulgara con Roma" erano influenzati dagli interessi della difesa russa, che per gli scopi di Erzberger significava: "Quando l'unione della chiesa bulgara con Roma sarà conclusa, anche il canale principale di influsso russo sarà bloccato."

Come "primi mezzi idonei" Erzberger propose la pubblicazione di una rivista mensile in lingua bulgara che avrebbe dovuto aver lo scopo di far ricadere sui greci la colpa della scissione della chiesa bulgara da Roma; per tale rivista egli si dichiarò disposto a mettere a disposizione 10.000 marchi. Da considerare come irrealizzabile, invece, è l'altro punto di Erzberger, il quale anelava ad una dimostrazione di sostegno dell'episcopato austriaco e tedesco nei confronti di quello bulgaro, visto che tramite la comune lotta politico-militare contro la Russia si poteva mirare ad una "fratellanza delle Chiese". Come preparazione "dovrebbe aver luogo una conferenza a Monaco di Baviera e a Vienna con i rappresentanti cattolici della Bulgaria", nella quale pianificare come prima cosa "un piano determinato" per le aspirazioni di unificazione delle Chiese.

A completa realizzazione dell'impresa, secondo Erzberger, sembrava essere "l'umore generale in un momento favorevole per la riunificazione della Chiesa bulgara con Roma" e la possibilità di poter contare "sull'aiuto del re Ferdinando". Dal ben informato arcivescovo di Bucarest Netzhammer sappiamo che tale conferenza ebbe luogo poiché egli annotò il 2 Aprile del 1916: "Attualmente dovrebbero trovarsi il vescovo ausiliare bulgaro Pejov e il padre cappuccino svizzero Cosmas, l'uomo di fiducia del re, ad una conferenza a Vienna e si pensa che si terranno trattative sull'unione".

Con determinazione Erzberger portò avanti i suoi contatti e poté riferire nel luglio del 1916 al suo uomo di contatto a Roma, il ciambellano papale

Rudolf von Gerlach, del colloquio con lo zar Ferdinando sull'unione con la Bulgaria. "Tutte le vie e i mezzi per creare l'unione, vennero discussi". Per questo scopo Erzberger sviluppò un piano di sette punti, culmine dei piani politico-ecclesiastici per l'unione, anche se infine nessuno di questi punti venne realizzato:

1. Dalla Bulgaria dovevano venire dei preti latini per un tirocinio di formazione nel monastero bavarese di Ettal;
2. Preti uniati dovevano frequentare un corso teologico di formazione nel seminario slavo di Weidenau;
3. A Philippopel sotto la guida dei gesuiti doveva essere fondato un ginnasio per la formazione del clero locale;
4. I padri della Congregazione dello Spirito Santo dovevano prendere in consegna e gestire due convitti e ginnasi in Bulgaria;
5. Il punto saliente, anche per lo zar Ferdinando, era l'istituzione di una nunziatura a Sofia. La "presenza del nunzio vorrebbe significare una continua esortazione di unione a Roma". Secondo il concetto di Erzberger una "nunziatura a Sofia doveva essere un baluardo contro l'ortodossia nei Balcani" e un rafforzamento per il cattolicesimo.
6. Il Papa doveva istituire un collegio bulgaro a Roma; anche "se avesse solo due o tre posti, in Bulgaria si potrebbe per questo andare veramente fieri".
7. Un ulteriore impellente desiderio dello zar Ferdinando era l'istituzione di un arcivescovado a Sofia con un'adeguata cattedrale.

In generale, l'intraprendente Erzberger voleva vedere queste richieste provenienti dai Balcani diventare materia "politica" sotto il pontificato di Papa Benedetto XV. Dopo che essi "durante il suo soggiorno erano rimasti al suo fianco", Erzberger voleva cedere ulteriori compiti ai suoi collaboratori, il padre cappuccino Coelestin Schwaighofer e il professor Bastgen.

Di Bastgen sappiamo che dall'aprile del 1917 era di nuovo in Bulgaria e aveva assunto l'incarico di cappellano militare per poter fare "viaggi nel paese bulgaro senza destare sospetti".

Dai diari dell'arcivescovo Netzhammer sappiamo che Bastgen nel luglio del 1917 venne per alcuni giorni a Bucarest; e a questo soggiorno lo stesso Bastgen fa riferimento quando, dopo la Prima guerra mondiale, asseriva di avere "guidato delle negoziazioni per un'unione delle Chiese in Romania". Tuttavia, più realisticamente gli appunti di Netzhammer ci fanno intendere che le trattative del Bastgen si limitarono alla domenica mattina del 29 luglio del 1917, quando l'arcivescovo incontrò il suo visitatore: "Nella chiesa di Basilius egli vede cosa è stato fatto per l'unione e come qui la liturgia orientale unita viene festeggiata nella lingua romena". In seguito visitarono insieme ancora sette chiese ortodosse, molte ben frequentate. Secondo la

valutazione di Netzhammer nelle chiese ortodosse "la messa era dignitosa e il canto molto ben eseguito". Ed è anche probabile che Bastgen durante una sua visita a Bucarest abbia avuto la possibilità di rendere una visita al primo ministro romeno Alexandru Marghiloman, col quale avrebbe potuto discorrere dei suoi piani per l'unione delle Chiese di Bulgaria e Romania.

Ritornato a Sofia e dallo zar bulgaro, onorato con l'ordine dei "Großkomturs" di Alessandro, Bastgen proseguì in modo intenso i suoi tentativi per raggiungere un'unione della Chiesa bulgara. Anche Erzberger provò ad accattivarsi il sostegno della curia e del Papa. Secondo le valutazioni di Erzberger si doveva riuscire "a condurre a termine l'unione con la Bulgaria", con questo veniva "brillantemente giustificata la politica di sua Santità". "Ciò sarebbe una così grande vittoria" per il papato "che dovrebbe far ammutolire qualsiasi critica".

Anche il precedente cancelliere tedesco e diplomatico speciale in carica a Roma, Bernhard Fürst von Bülow, nell'estate del 1916 venne coinvolto in questi tentativi per l'unione delle Chiese. Von Bülow mostrò comprensione per "i dubbi del Santo Padre, il quale con così grande sapienza governava la nave della Chiesa nella difficile situazione tra accese passioni e desideri contrastanti".

Secondo le memorie di Erzberger, nella prima metà del 1917 tutti questi sforzi ebbero come conseguenza che "il pensiero sull'unione era diventato così potente, che il sinodo bulgaro sotto pressione della Russia si sentiva indotto a redigere una circolare contro lo stesso". Con drammatiche e disperate espressioni nella circolare, i vescovi ortodossi giurarono sulla "Santa religione ortodossa" come unico rifugio di salvezza del popolo bulgaro. Le inconciliabili posizioni enucleate nella pastorale leggevano i piani d'unione come una minaccia esistenziale, più precisamente come una "utopia". Allo stesso tempo la pastorale, sullo sfondo della situazione bellica mutata nella seconda metà del 1917, si rivela la chiave di volta del già cominciato cambiamento del piano d'unione bulgaro.

Il naufragio dei piani d'unione si rivelò evidente anche nel febbraio del 1918, durante la visita a Sofia dell'arcivescovo di Monaco di Baviera e Freising, Michael von Faulhaber, in qualità di cappellano generale dell'esercito bavarese, giacché nei testi ufficiali non esistono riferimenti o allusioni ai piani d'unione. In anticipo, Bastgen aveva provato a far comprendere allo zar bulgaro Ferdinando, che questa visita poteva essere di grande valore per le relazioni tedesche e, ancor di più, per i tentativi d'unione. Bastgen provava, evidentemente, a trarre comunque un bilancio positivo dalla sua relazione. Tuttavia, non gli riuscì più di frenare i dubbi e le incertezze dello zar. La situazione politico-militare si inaspriva sempre più per la Germania e per la Bulgaria e di conseguenza anche la relazione di fiducia tra i partner che avevano pianificato l'unione delle Chiese.

Con il "russòfilo" rimpasto del governo nel 20 giugno del 1918, iniziava quello sviluppo che dalla pace separata (29 settembre) portò alle dimissioni dello zar Ferdinando a favore del figlio Boris il 3 ottobre.

Che questi dialoghi politici sull'unione non fossero rimasti del tutto privati e riservati, si vide ancora una volta nel dopoguerra. In Germania ciò non condusse solo ad una controversia nella stampa, ma addirittura ad una interpellanza rivolta al Reichstag e al nunzio Eugenio Pacelli di Monaco; nonostante ciò, non ci furono conseguenze per i due attori, Erzberger e Bastgen. In ogni caso, chi gettasse uno sguardo al secondo volume del diario di Netzhammer, constaterebbe come i contatti dell'arcivescovo con Erzberger non siano rimasti privi di conseguenze. Nella lettera di accusa della congregazione del 16 gennaio del 1922 al punto c) l'arcivescovo venne rimproverato in questo modo: "Lei ha fatto delle visite al re Karl, Lei ha accettato un'alta onorificenza austriaca, Lei ha alloggiato il parlamentare Erzberger, ma non ha mai visitato i feriti romeni all'ospedale". Secondo il rapporto del 2 ottobre del 1924 sulla stesura della lettera di giustificazione dell'arcivescovo a proposito di queste accuse, come di aver ricevuto Erzberger, Netzhammer dice "di non aver agito in modo scorretto o contro gli interessi della Chiesa, del clero o dello Stato romeno".

Proprio perché, senza tergiversare, Netzhammer, nei confronti di Erzberger e Bastgen, diede prova del suo realismo relativamente ai piani dell'unione bulgara, ci auguriamo che la sua lettera di giustificazione, ancora inedita, possa aiutare a comprendere meglio lo spessore e la personalità dell'arcivescovo.

Bibliografia

Nikolaus Netzhammer (Hrsg.), *Raymund Netzhammer, Bischof in Rumänien im Spannungsfeld zwischen Staat und Vatikan* (Veröffentlichungen des Südostdeutschen Kulturwerkes, Reihe Bd. 70/71), 2 Bde., München 1995/6;

Svetlozar Eldarov, *The Ecclesiastical Union: an Experiment That Was Brought to an End (In the Light of Bulgaria's Experience of 1913)*, in *Историческо бъдеще* 1998, pp. 103-110.

Nikolaus Netzhammer, *In verbo tuo. Raymund Netzhammer O.S.B. Erzbischof von Bukarest 1905-1924*, Bukarest – Bonn 2003.

Reimund Haas, *Deutsch-bulgarische Gespräche im Ersten Weltkrieg über eine katholisch-orthodoxe Kirchenunion*, in Erik Gieseking, Irene Günckel, Hermann-Josef Scheidgen, Anselm Tiggemann (Hrsg.), *Zum Ideologieproblem in der Geschichte. Herbert Hömig zum 65. Geburtstag*, (Subsidia Academica, A, Bd. 8), Lauf 2006, pp. 321-340.

Reimund Haas, *Matthias Erzberger, Hubert Bastgen und die kirchenpolitischen Pläne für eine katholische Kirchenunion mit Bulgarien (1916-1918)*, in *Ostkirchliche Studien* 55 (2006), pp. 218-258.

Reimund Haas, *Uniunile bisericeşti din Balcani – Şansă pierdută sau utopie? Realismul lui Raymund Netzhammer in contextul strădaniilor unitariene ale lui Matthias Erzberger şi Hubert Bastgen in Bulgaria*, in Violeta Barbu, Nikolaus Netzhammer (Ed.), *Raymund*

Netzhammer în România pe urmele spiritului loculi, Bukarest: Editura Academiei Române 2014, p. 194-201.

Institut für kirchengeschichtliche
Forschung des Bistum Essen
Zwölfling 12
D – 45125 Essen

Reimund Haas

Summary

R. Haas, "The Union of the Churches in the Balkans: Lost Opportunity or Utopia? The Realism of Raymund Netzhammer Compared with Unionistic Efforts of Matthias Erzberger and Hubert Bastgen in Bulgaria."

In 1916, during the First World War, the Catholic politician Matthias Erzberger and a priest, Bastgen Hubert, went to Sofia to work for the unity of the Bulgarian Orthodox Church with the Church of Rome. Raymund Netzhammer, who was in direct contact with Erzberger, judged this union as a utopia. Already in 1913, Bishop Alois Leonhard von Baumbach noted that the Unionist movement in Bulgaria was strong, but it was based only on political premises. Later Netzhammer was reproached for having hosted Erzberger in Bucharest, but the whole story was another proof of his sense of realism.

Constantin Simon

Francesco Marmaggi (1876-1949), nunzio apostolico in Europa Orientale dopo la Prima guerra mondiale

Le principali linee guida per definire la vita ecclesiastica del cardinale Francesco Marmaggi sono sufficientemente chiare. Tuttavia la sua biografia, da un altro punto di vista, è piena di quelle indeterminazioni enigmatiche caratteristiche di chi dedica l'attività della sua vita alla diplomazia vaticana.

In quello che seguirà cercherò di esaminare la carriera di Francesco Marmaggi sotto tre aspetti. Primo, ricostruirò la sua biografia[1]. In secondo luogo, parlerò dei suoi incarichi nell'Europa Orientale nei paesi eccetto la Romania. Infine, cercherò di descrivere la sua attività in Romania, in particolar modo attraverso lo sguardo di Raymund Netzhammer, un testimone astuto ma ahimé! non imparziale da quando in verità vide Marmaggi come il suo principale avversario ecclesiastico.

Una carriera romana

Francesco Marmaggi nacque a Roma il 14 marzo 1876. Come il suo illustre contemporaneo Eugenio Pacelli anch'egli era un *Romano de Roma*. Dopo gli studi al *Seminario Romano*, dove conseguì il dottorato in teologia e diritto canonico, fu ordinato al sacerdozio nel 1900. In seguitò insegnò filosofia della morale e diritto naturale presso il rinomato Istituto di Sant'Apollinare. Nel 1904 entrò al servizio del Segretariato di Stato pontificio come un modesto *minutante*. Ma velocemente avanzò attraverso i ranghi e presto fu promosso all'incarico di sotto segretario della Sacra Congregazione per gli Affari Straordinari della Chiesa. All'incirca nello stesso periodo egli fu designato al posto di uno dei tre assistenti della Commissione per la Codificazione del Diritto canonico. Quando Pacelli fu ordinato e pressoché nello stesso periodo entrò al servizio del Papa come assistente del cardinale Gasparri al Segretariato, i due religiosi ebbero l'occasione di conoscersi, passo significativo nella carriera di Marmaggi, poiché egli sarebbe stato nominato più tardi Prefetto della Curia Romana dal *Pastor*

[1] Il profilo biografico in *I cardinali prefetti della Sacra Congregazione del Concilio dalle origini ad oggi (1564-1964)*, in *Apollinaris* 38 (1964), 146.

Angelicus. A differenza del grande Pio noto per le sue simpatie germaniche, Marmaggi in seguito avrebbe adottato un atteggiamento antiteutonico in particolare in Romania e poi in Polonia, seguendo di più i passi di Pio XI, il pontefice dal quale era stato scelto per essere rappresentato. Nel 1920 fu nominato arcivescovo titolare di Adrianopolis (Edirne, oggi in Turchia) nell'Emimonto (l'equivalente greco-latino dei Balcani). Durante lo stesso anno egli fu inviato, come sua prima designazione, come il primo ad occupare il nuovo incarico di nunzio apostolico nel Regno principalmente ortodosso di Romania. Contemporaneamente, a Marmaggi fu affidato il difficile incarico di delegato apostolico straordinario a Costantinopoli durante il confuso periodo della guerra greco-turca. Nel 1923, Marmaggi fu richiamato da Bucarest e inviato a Praga come nunzio apostolico in Cecoslovacchia. Incapace di risolvere lo scontro con il regime ceco anti-Romano e anti-clericale, fu costretto a dimettersi dall'incarico nel 1925. Nel 1928 fu mandato nella Polonia di Pilsudski dove prese servizio come nunzio a Varsavia, rimanendo in servizio in questa veste fino al 1935. Nello stesso anno egli fu richiamato da Pio XI a Roma e nominato cardinale con il titolo di Santa Cecilia in Trastevere. Si stabilì nelle vicinanze. Oggi, una stretta via di Trastevere porta il suo nome. Nel 1939, il suo vecchio collega, ora Pio XII, lo nominò Prefetto della Sacra Congregazione del Concilio. Francesco Marmaggi morì in Roma il 3 novembre 1949. Fu sepolto nella chiesa di cui era titolare, l'antica basilica di Santa Cecilia in Trastevere, dove la sua tomba può essere ancora visitata.

In Cecoslovacchia e in Polonia

Siccome la Romania è l'oggetto primario del nostro studio, lascerò l'attività di Marmaggi là da ultimo e in primo luogo esaminerò la situazione di cui egli ebbe ad occuparsi nel suo secondo e terzo incarico, rispettivamente in Cecoslovacchia ed in Polonia. Dei due incarichi, il primo fu probabilmente il più gravoso. Gli anni '20 nell'Europa Orientale videro l'inizio della stabilizzazione dopo il cataclisma della Prima guerra mondiale. I grandi imperi dell'*ancien régime*, dei Romanoff, degli Asburgo e l'Ottomano erano caduti. Sorgendo dalle loro ceneri erano stati creati nuovi stati indipendenti, tra i quali i costituiti di recente Cecoslovacchia e Polonia, in entrambi i quali Marmaggi prese servizio.

La Cecoslovacchia[2] si formò dalle macerie dell'Austria degli Asburgo e dopo lo smembramento del Regno di Ungheria. Poiché gli Asburgo rap-

---

[2] Per i precedenti sulla situazione ecclesiale dopo la Prima guerra mondiale in Cecoslovacchia comparare Angelo Tamborra, *Benedetto XV e i problemi nazionali e religiosi dell'Europa orientale*, Roma 1963.

presentavano uno stato romano-cattolico *par excellence*, il cui sovrano possedeva anche il potere di veto alle elezioni papali, fu del tutto naturale che gli stati suoi successori avrebbero scelto di dissociarsi il più possibile da uno stato che sosteneva il cattolicesimo dei loro precedenti signori. In aggiunta a ciò vi era anche l'innata tendenza dei cechi nata al tempo della Riforma protestante e della battaglia della Montagna Bianca di guidare il movimento *Los von Rom*. Il nuovo governo di Tomáš Masaryk e Edvard Beneš fu nettamente laico se non anticlericale e anti-Romano, nonostante che le relazioni diplomatiche con il Vaticano erano già state rinnovate nel 1920 e benché la popolazione nella stragrande maggioranza fosse ancora ufficialmente romano-cattolica. Tuttavia quest'ultimo fattore era già stato messo in discussione dalla presenza del *Jednota* o conferenza del clero romano-cattolico ceco che cominciò subito dopo la guerra a chiedere riforme radicali. Un gruppo di questo *Jednota* pretendeva: la nomina di un *patriarca* a Praga al quale la Santa Sede avrebbe delegato un'effettiva parte di potere papale giurisdizionale, l'abolizione del celibato sacerdotale obbligatorio, l'amministrazione autonoma dei beni della Chiesa nella quale avrebbero preso parte anche i laici, l'elezione dei vescovi da parte dei chierici indigeni ed infine la riforma e riorganizzazione dei seminari e delle accademie teologiche su un modello differente da quello romano. Tutto ciò per gli osservatori romani trasudava eresia protestante, sebbene ripensando a questo oggi esso era più vicino al programma dei primi hussiti, e avrebbe voluto anzi portare all'instaurazione o ricostituzione di un movimento neo-hussita e ad una Chiesa neo-hussita con la sua impronta estremista distintiva. Roma reagì con la condanna del movimento tramite un decreto del 1920, con la dissoluzione forzata del *Jednota* e con la nomina di František Kordač, un oppositore delle innovazioni, ad arcivescovo di Praga, tuttavia il decreto accordò anche delle concessioni di carattere minore: la lettura di alcuni passaggi scritturistici in ceco e il permesso di celebrare la messa in paleoslavo in alcune occasioni speciali. Il Vaticano d'altra parte, già reso sospetto per le sue simpatie filo austriache, fu forzato ad astenersi dal favorire l'elemento tedesco e ad accettare con serenità il corrente status quo. Fu dentro tale atmosfera instabile che Francesco Marmaggi entrò nel 1923 dopo il suo trasferimento da Bucarest. Egli fu il secondo ad occupare l'incarico di nunzio dopo l'arcivescovo Clemente Micara (1920-1923). Il suo periodo in Praga fu segnato dall'aumento delle tensioni tra la Santa Sede e il governo cecoslovacco. La situazione venne ad esacerbarsi in seguito alle continue proposte per una completa separazione della Chiesa e dello Stato. Tutto questo portò alla crisi. Le celebrazioni festive attorno alla nuova festa commemorativa creata in onore di Ján Hus, la riforma della Chiesa Ceca del quattordicesimo secolo fu celebrata per la prima volta il 6 luglio

del 1925 e fu accompagnata da dimostrazioni anti-papali e anti-cattoliche. Hus è sempre stato caro ai cechi laici e anti-romani e la creazione della celebrazione nazionale in sua memoria fu certamente un atto simbolico. Marmaggi fu obbligato ad andarsene e fu immediatamente richiamato a Roma in segno di protesta. D'altra parte, egli ebbe a trarre diletto dai buoni rapporti con i slovacchi più pii e molto più obbedienti, con i quali si mantenne in contatto anche dopo la sua controversa rimozione da Praga.

Sia in Romania, dove Marmaggi fu costretto ad avere rapporti con la maggioranza ortodossa, sia in Cecoslovacchia, dove egli non poteva non essere al corrente del supporto dato dal governo al movimento ortodosso che si propagava velocemente tra gli uniati greco-cattolici, il nunzio papale entrò in contatto diretto e indiretto con le Chiese orientali. Fra le due guerre la Polonia comprendeva anche un numero significativo di popolazioni ortodosse e uniate dopo che erano state incorporate vaste aree del territorio russo di un tempo in conseguenza del Trattato di Riga. La Polonia diede ancora una volta prova della sua abilità diplomatica. A quel tempo, egli ricevette il suo incarico in Polonia. Marmaggi è considerato dopo il cardinal Eugène Tisserant come uno dei più eminenti esperti sulle questioni dell'*unionismo* e dell'unione ecclesiastica. In Polonia egli non deluse, visto che quando lasciò il paese senza alcuno scandalo contrariamente al suo impiego in Cecoslovacchia, ma il suo nome è ancora vivo tra la popolazione locale ortodossa come il sostenitore del noto programma di *rivendicazione* del governo polacco che giocò un ruolo nella *pacificazione* della minoranza orientale slava del paese.

Essere nunzio in Polonia non fu un compito semplice. Questo fu il destino per uno che aveva dato prova delle sue abilità diplomatiche in altri luoghi e avrebbe potuto senza difficoltà seguire le orme del formidabile cardinale Achille Ratti, che allora regnava sul trono di San Pietro come Pio XI, ma che in passato era stato assegnato ad un incarico a Varsavia. Anche a Roma, Pio XI, che non era mai stato un uomo facile, continuò a guardare alla Polonia come ad un suo feudo privato, poiché si riteneva un esperto nelle questioni polacche e si vantava della personale conoscenza di parecchie personalità polacche influenti.

Fatta eccezione per la questione ortodossa, altre controversie agitavano la scena ecclesiastica polacca. Il conflitto polacco-lituano era stato risolto in favore della Polonia e una pace precaria era calata tra queste due popolazioni romano-cattoliche. Similmente i polacchi risultarono i vincitori nella guerra polacco-ucraina. All'occidente, si trovava la Slesia superiore con la sua popolazione mista tedesco-polacca. Negli affari ecclesiastici interni

polacchi, Marmaggi era incline a sostenere il cardinale August Hlond[3], il primate polacco e arcivescovo di Gniezno e Poznań contro le rivendicazioni dei funzionari della curia di Varsavia. Questo era in netto contrasto con la politica dei suoi predecessori. Marmaggi attento al pericolo bolscevico dall'est, cercò di mantenere un buon rapporto con gli ufficiali dell'esercito polacco, esprimendo la speranza che il moderno esercito di Pilsudski avrebbe tenuto alta l'antica tradizione della cavalleria polacca combattendo per la Chiesa e per lo Stato contro il nemico ateo. Allo stesso tempo egli fu costretto ad adeguarsi alla politica governativa che imponeva la pace almeno temporaneamente con il vicino orientale, per scansare i sospetti di Londra e Parigi che la Polonia stesse facendo causa comune con la Germania contro Mosca. Nei circoli interni ecclesiastici Marmaggi emerse come sostenitore del movimento di *Azione Cattolica* polacco contro una triplice minaccia: le correnti in ascesa del socialismo radicale, un esagerato nazionalismo polacco e da ultimo il culto quasi idolatra dello stato come praticato dai membri delle unità legionarie polacche.

Adesso il problema ortodosso. La *nuova-unione* o *neo-unija*, un movimento iniziato in origine dagli stessi ortodossi insoddisfatti che si muoveva per l'unione con la Chiesa cattolica romana, ebbe inizio nei *kresy* polacchi o territori orientali alla fine del 1923. Sebbene fosse iniziato come un movimento relativamente libero da costrizione o proselitismo da parte della prepotente maggioranza cattolica, esso infine si trovò sotto l'influenza dei circoli governativi che lo vedevano come una via per assimilare le minoranze etniche. La Polonia di Pilsudski guardava ad est al modo degli Jagelloni medievali e sosteneva il federalismo. Ma i circoli sciovinisti distorsero le concezioni inizialmente federaliste in piani per uno stato monolitico in espansione verso i confini orientali. Membri degli ordini religiosi istituirono case di rito orientale per lavorare tra la popolazione orientale slava ortodossa. Queste includevano fondazioni dei Redentoristi, dei Cappuccini e dei Gesuiti. I Gesuiti che operarono principalmente nel nord della Bielorussia erano conosciuti per la loro fedeltà agli usi liturgici sinodali russi e per la loro devozione nei confronti della cultura russa. Abbigliati come i *popy* ortodossi, essi facevano spaventare i contadini locali, si contrapponevano ai religiosi ortodossi e accendevano l'ira dei funzionari del governo che avevano sentore che essi dividevano culturalmente la popolazione locale invece di assimilarla. Questo portò all'espulsione del talentuoso missionario François de Régis nel 1933, quando il suo permesso di soggiorno non fu rinnovato e i suoi tentativi di ottenere la cittadinanza polacca respinti. Marmaggi, sempre interessato al problema dell'unione della Chiesa ebbe

[3] Krzysztof Krasowski, *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny* (Poznań 1996), 83.

ad osservare la situazione con interesse. Egli tentò di intervenire e di opporsi all'espulsione. Tuttavia egli appariva completamente esasperato dal problema osservando che:

> dans la question de l'union, j'ai une confiance sans bornes en Dieu; mais, à part Dieu, je n'ai confiance en personne...[4].

Inoltre dagli anni '30 un'altra corrente più sinistra stava acquistando forza nella forma di rivendicazione delle proprietà ecclesiastiche, in passato confiscate dal regime zarista, consegnate agli ortodossi ed ora utilizzate dalle comunità ortodosse come chiese e monasteri. In molti casi, tuttavia, queste chiese erano state costruite dagli ortodossi stessi prima dell'unione della Chiesa ed erano state in seguito trasformate in santuari uniati. Nel 1929, la gerarchia polacca romano-cattolica annunciò la rivendicazione di 724 chiese e monasteri così come di diecimila ettari di terre della Chiesa. Essi erano sostenuti dai circoli governativi che erano a favore dell'assimilazione delle minoranze e che volevano distruggere la presenza ortodossa sul territorio polacco. Il problema dovette essere deciso da un processo giudiziario. Ancora peggiori erano le conversioni di massa forzate dei contadini in Volhynia dall'ortodossia al cattolicesimo, compiute sotto la minaccia delle armi dalla soldatesca polacca. Seguirono proteste da diversi paesi dell'Europa ed in seguito dal Giappone. Perfino il Metropolita uniate greco-cattolico Andrej Szeptycki protestò a favore degli ortodossi e contro le rivendicazioni in una famosa lettera del 1938. L'autore ucraino greco-cattolico Orest Kupranec chiamò il periodo delle rivendicazioni e delle conversioni forzate *una delle pagine più nere della storia del Cristianesimo nel XX secolo*[5]. Come reagì Marmaggi a questo movimento che iniziò almeno durante il suo periodo nell'ufficio di nunzio apostolico? Sfortunatamente Marmaggi assunse un atteggiamento passivo nei confronti della situazione e incoraggiò perfino i vescovi polacchi ad esercitare i loro diritti sulle proprietà della Chiesa ortodossa in un'istruzione del 23 aprile 1930 diretta al Vescovo di Pinsk:

> Il sottoscritto nunzio apostolico per mezzo di questa lettera ufficiale e sulla base delle istruzioni ricevute dall'Osservatorio Apostolico dichiara che il Reverendissimo Zygmunt Loziński, ordinario di Pinsk, ha il diritto di amministrare tutte le proprietà della Chiesa appartenenti alla Chiesa cattolica sul territorio della sua diocesi e ha anche il diritto di difendere presso la corte civile e dovunque ritenga

---

[4] Constantin Simon, *Russicum: Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe. II. The First Years: 1929-1939*, Roma 2002, 156.

[5] Orest Kupranec, *Pravoslavna cerka v mižvojennij Pol'ši (1918-1929)*, Rym 1974, 222.

opportuno tutte le proprietà che una volta appartenevano agli ordini religiosi cattolici o al clero cattolico di tutti i riti[6].

Con una tale dichiarazione, certamente, Marmaggi non si rendeva amici gli ortodossi della Polonia. Fortunatamente per loro, la prima ondata di rivendicazioni fu respinta da una decisione dell'alto tribunale giudiziario polacco del 1933 che decise a sfavore dei reclami della gerarchia polacca romano-cattolica, sebbene cinque anni dopo un nuovo ciclo di repressioni ancora una volta prese piede.

Marmaggi in Romania – attraverso gli occhi di Netzhammer

Ora dobbiamo tornare al nostro principale soggetto d'interesse: il periodo di lavoro di Marmaggi come primo nunzio apostolico nella Romania in maggioranza ortodossa e il suo difficile rapporto con l'arcivescovo Raymund Netzhammer. Dobbiamo ricordare che la Romania fu il primo incarico di Marmaggi, prima di Cecoslovacchia e Polonia, i due incarichi che conclusero o piuttosto suggellarono la sua carriera.

Netzhammer non descrisse Marmaggi solo in modo negativo. Una delle sue lettere parla delle qualità positive del nuovo nunzio apostolico a Bucarest:

Gewiss hat Mgr. Marmaggi persönlich ganz gute Eigenschaften und er kann nett und liebenswürdig sein. Streit hatte ich nie mit ihm und wir sind gut und in Frieden von einander geschieden...[7].

Nondimeno, i sentimenti ostili tra il nunzio e l'arcivescovo offuscarono il loro rapporto sin dal giorno dell'arrivo del diplomatico papale. Il fatidico telegramma che annunciava il suo arrivo giunse in ritardo e nessuno andò alla stazione a dare il benvenuto al rappresentante della Santa Sede in pompa magna secondo le circostanze dovute. Più tardi Netzhammer ritenne Marmaggi come il suo principale oppositore e il maggiore responsabile del suo congedo definitivo e del suo richiamo. La missione di Marmaggi si concluse in modo fallimentare secondo Netzhammer:

Der Heilige Stuhl hat also seinen ersten Nuntius in Rumänien verbraucht. Grosse Erfolge hat der Heilige Stuhl mit ihm nicht erreicht... Leider muss man aber

---

[6] Kupranec, 144, Antoni Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005, 133.

[7] Lettera di Netzhammer all'Abate Primate (12.6.1923) (Archiv-Netzhammer, Bukarest, 1923, Nr. 8065).

von ihm (Marmaggi) sagen dass er kein hervorragender Diplomat ist, was er eben hier an diesem Posten hätte sein müssen[8].

Secondo Netzhammer, Marmaggi fu il responsabile dei più grandi fallimenti in diplomazia per aver offerto al governo romeno concessioni troppo generose che causarono danni alla minoranza cattolica:

Dazu rechne ich die Abtrennung Bessarabiens von der Diözese Tiraspol und die Entfernung des Bischofs Kessler von dort, die Lostrennung der Ruthenen vom Bistum Stanislau und die Errichtung der apostolischen Administratur für die Ruthenen in der Bukowina, sowie die Wegtreibung des Bischofs Glattfelder von seinem in Rumänien liegenden Teile seiner Diözese. In diesen drei Fällen hat die Regierung nur empfangen, ohne dass sie etwas dafür zu geben gebraucht hat...[9].

Tutti e tre i casi menzionati da Netzhammer furono causati dall'ampliamento del grande stato Romeno dopo la Prima guerra mondiale e dalla dissoluzione delle monarchie russa e austro-ungarica. Sebbene legalmente vescovo di Tiraspol in Bessarabia (la Moldavia di oggi), Kessler aveva la sua residenza a Saratov sul Volga, occupata dai Bolscevichi. Nel frattempo, la Bessarabia era divenuta una parte della nuova Romania e il gregge di Kessler era stato unito a quello della diocesi latina di Jaşi nella Moldavia romena. Allo stesso modo la Bucovina meridionale divenne romena dopo la Prima guerra mondiale, i ruteni greco-cattolici furono separati da Stanislav (oggi Ivano-Frankivsk), ora non più in Austria Ungheria ma nella ricostituita Polonia, e si unirono con i greco-cattolici romeni in Bucovina, dove fu predisposta per loro un'Amministrazione Apostolica, struttura ecclesiastica alquanto separata. Questo tuttavia non impedì loro di lamentarsi continuamente della dominazione romena nei riguardi degli affari della loro Chiesa così come del tentativo di romanizzazione dei loro rituali e della lingua liturgica. La situazione del vescovo Julius Glattfelder (1874-1943) era ancora più complessa. Nato a Budapest, Glattfelder fu visto fin dall'inizio come Ungherese e come avversario etnico del grande Stato Romeno dopo l'annessione della Transilvania e di altri territori un tempo ungheresi. Vescovo di Csańad dal 1911, Glattfelder aveva la sua residenza a Temesvár in Banato. In seguito Temesvár divenne la romena Timişoara, il territorio della sua diocesi fu diviso tra l'Ungheria e la Romania. L'insistenza romena costrinse Glattfelder a lasciare la giurisdizione della parte romena della sua diocesi che fu limitata all'Ungheria. Nel 1923 la Timişoara romena ottenne un proprio vescovo. Entrambi Glattfelder e Netzhammer videro questo accomodamento come una tragedia per la minoranza romano-cattolica di

[8] Ibid.

[9] Ibid.

rito latino all'interno della Romania. Anzi Netzhammer riteneva che Marmaggi ignorasse deliberatamente gli interessi del suo gregge latino che egli considerava come una Chiesa di minoranza composta di elementi etnicamente opposti in pericolo di un imminente e totale assimilazione:

Unstreitig kam er mit Vorurteilen gegen mich und meinen Klerus hierher und mit einem überschwenglich grossen Kredit für die Rumänen... Bei den Konkordantsverhandlungen wurden wir erst gehört, nachdem von allen Seiten es verlangt worden ist, und bei den Verfassungsverhandlungen kamen wir Lateiner überhaupt nicht zum Wort. Es machte den Eindruck, als fürchte die Nuntiatur, sich bei der Regierung zu komprommitieren, wenn sie mit uns verhandle...[10].

Marmaggi, d'altra parte, pensava che Netzhammer come nativo tedesco difendesse gli interessi dei tedeschi ed ungheresi etnici all'interno della sua diocesi, ed ignorasse gli interessi della più piccola minoranza italiana. Tuttavia i rapporti di Marmaggi con i preti italiani non erano sempre chiari:

Oft machte es den Eindruck, dass Mgr. Marmaggi nur an die Italiener und deren Pastoration dachte. Da die Italiener eigene Kirche und eigene gute italienische Priester hier haben, war seine Arbeit eigentlich überflüssig. Schlimm war es, dass er die Kinder und die Mädchen und Frauen in die erzbischöfliche Kapelle gebracht hatte und dass beständig ein Geläuf zu ihm war. Nuntius und italienische Priester traten sich meistens feindlich gegenüber...[11].

In linea di massima, Netzhammer si accorgeva che Marmaggi sperando di unire i romeni ortodossi con i greco-cattolici in una Chiesa unita, un progetto caro sia a Benedetto XV e più tardi anche al cardinale Eugène Tisserant, difendeva gli interessi dei greco-cattolici sopra quelli della minoranza di rito latino.

Im ersten Jahre wurde alles unter dem Gesichtswinkel einer möglichen Union der Rumänen mit Rom behandelt. Wir Lateiner galten eher als Hemmschuh zur Verwirklichung der hochgehenden Pläne, welche auch jene des Papstes Benedikt XV. waren. Schon beim ersten Zusammentreffen mit Mgr. Marmaggi sagte ich diesem auf eine entsprechende Frage: "Wir standen niemals weiter von einer Union als heute". Diese durchaus richtige Antwort wurde mit Staunen und Kopfschütteln aufgenommen...[12].

Dopo l'unificazione romena e l'annessione della Transilvania la diplomazia vaticana fu messa di fronte ad un *fait accompli* che aveva già stabilito

[10] Ibid.
[11] Ibid.
[12] Ibid.

che gruppi significativi di cattolici sia di rito latino sia greco non erano più soggetti alla cattolica Austria Ungheria ma erano ora incorporati nel mondo orientale ortodosso. Roma si preoccupava di difendere i loro interessi comuni, ma il centro dell'equilibrio si era spostato ed un orientamento cristiano orientale aveva soppiantato un orientamento pressoché interamente occidentale. Queste tendenze avverse al rito latino sono state notate da altri studiosi cattolici che hanno messo in evidenza una tendenza all'interno della Curia romana, abbracciata da italiani che erano anti tedeschi come Marmaggi, di ignorare deliberatamente i problemi dei cattolici romeni di rito latino, in quanto membri di una Chiesa di minoranza in pericolo di estinzione ed una politica orientale del Vaticano riguardante la situazione e i bisogni dei meglio integrati greco-cattolici. Evidentemente, queste idee godevano di una considerevole popolarità nei circoli vaticani ed erano infine sostenute dal potente cardinale Eugène Tisserant, sempre sensibile ai diritti dei cristiani orientali. Secondo Netzhammer, molti funzionari vaticani sostenevano gli uniati contro i latini fino a che loro fossero in grado di comportarsi come catalizzatori nella conversione dell'intera nazione romena al cattolicesimo. Ma questa speranza, opinava Netzhammer, era totalmente ingiustificata poiché non erano gli uniati che convertivano gli ortodossi, ma viceversa. Dopo la Prima guerra mondiale, alcuni intellettuali uniati della Transilvania giunsero a Bucarest dove Netzhammer sperava che si sarebbero comportati come cattolici agendo da fermento tra gli ortodossi in un movimento di occidentalizzazione che avrebbe portato a conversioni di massa. Invece essi stessi furono assimilati nel mondo ortodosso. Tutto si compì senza coercizione e senza nessuna campagna di propaganda da parte degli ortodossi per guadagnare gli uniati. In Transilvania tre diocesi greco-cattoliche avevano già ceduto le loro scuole allo stato. Questo fu il segnale d'inizio del loro assorbimento nell'ortodossia visto che da allora insegnanti ortodossi sarebbero stati inviati nei villaggi per essere assegnati alle scuole. Netzhammer continuava a dire:

> Die unierten Rumänen haben sich in Rom gut eingeschmeichelt und sie wussten die Schwäche Roms auszunützen. Es ist dort nichts angenehmer, als wenn man von Union und deren baldigen Verwirklichung spricht. In Rumänien ist man niemals weiter von einer Union mit der römischen Kirche entfernt gewesen als heute. Es giebt absolut keine Anzeichen und keine Ansätze zu einer Vereinigung. Wenn es keine Ansätze zu einer Union gibt, so gibt es leider nur allzuviele Ansätze für das Gegenteil, für den Abfall zum Schisma. In ganzen grossen Rumänien gibt es wohl nur einen einzigen Mann, der von dem Schisma zur unierten Kirche übergetreten ist. Das ist mein Freund Marius Theodorian-Carada. Es gibt aber jährlich Hunderte, um nicht Tausende zu sagen, welche von den Unierten zum Schisma abfallen! Das ist eine unleugbare Tatsache. Von den Intellektuellen, welche seit Jahr und Tag von Siebenbürgen als Unierte nach

Rumänien herübergekommen sind, hat kaum einer stand gehalten und ist nicht schismatisch geworden. Das ist die Erfahrung, welche man gemacht hat. Die Sache geht wegen des Nationalismus automatisch vor sich, es bedarf für den Abfall von seite des Schismas gar keine Werbearbeit. Und jetzt möchte man auch noch durch die Gründung der katholischen theologischen Fakultät die unierten Priesteramtskandidaten nach Bukarest in das schismatische Milieu bringen! Dann darf man nicht vergessen, dass von seite der Liberalen, der stärksten politischen Partei, die Parole ausgegeben ist, die Abschaffung der Union ist eine nationale Notwendigkeit! Warum ist Bratianu auf mich böse? Weil ich mich der Unierten angenommen und weil ich diesen eine Kirche gebaut habe. Nach meiner fester Überzeugung werden die Unierten nur dort den Kampf mit dem Schisma siegreich bestehen, wo sie in kompakten Massen mit Priestern und Bischöfen zusammenwohnen...[13].

Le parole di Netzhammer suonano con una familiare risonanza moderna, se si ricorda di una visita papale compiuta pochi anni fa nella sua terra di adozione. Tuttavia Netzhammer stesso fece molto per la comunità greco-cattolica nel Vechiul Regat, combattendo in seguito l'opposizione del governo nella figura dell'uomo di Stato Ion Brătianu il quale accusò Netzhammer di voler piantare un pugnale nel cuore della nazione romena con la costruzione di una chiesa uniate a Bucarest. Malgrado tutto questo Netzhammer comprese chiaramente che i greco-cattolici erano contrari all'interesse dei latini e stavano secondo le sue parole *andando per la propria strada*:

sie marschieren nicht gemeinsam mit uns...[14].

Marmaggi, d'altra parte fu ritenuto responsabile per il loro status privilegiato nel concordato che, al grande dispiacere del nunzio papale, fu firmato solo dopo la sua partenza:

Die Lateiner, obgleich numerisch in Rumänien stärker, sind hinter die Unierten zurückgedrängt und stehen im Konkordate auch richtig an zweiter Stelle. Die Unierten sollen zwei erzbischöfliche Sitze bekommen und die Lateiner sollen mit dem einen in Bukarest bleiben. Dann sollen die vier Bistümer Temesvar, Grosswardein, Siebenbürgen und Satmar in zwei Bistümer zusammengezogen und diese unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt werden. Das kann ja den Rumänen nur recht sein, wenn die Hierarchie keine geschlossene und deshalb keine einheitliche und starke ist. Die Lateiner sollen mit vier Bistümer bleiben, die Unierten sollen aber zu den jetzt bestehenden 4 noch zwei neue bekom-

[13] Lettera di Netzhammer all'Abate Primate (25.11.1920) (Briefsammlung im Archiv des Klosters Einsiedeln/Schweiz).

[14] Raymund Netzhammer, *Bischof in Rumänien. Im Spannungsfeld zwischen Staat und Vatikan*, II, München 1995-1996, 1280.

men... Soviel ist ganz klar, dass der Nuntius in der äusserst wichtigen Angelegenheit des Konkordats für die Katz ist...[15].

In questo, Netzhammer riteneva che Marmaggi avesse fallito sotto l'influenza dei religiosi greco-cattolici che Netzhammer vedeva con sospetto:

Der Nuntius hielt sich lieber zu denjenigen, welche in ihm die Hoffnung auf Union aufrecht hielten, zum Lucaciu, zu Theodorian, zu den unierten Bischöfen, zu Panescu, und so weiter...[16].

Netzhammer dimenticò di menzionare il Principe Vladimir Ghica (1873-1954), un sacerdote missionario e discendente da una celebre famiglia fanariota moldava di origine albanese ed oggi candidato alla beatificazione dopo che morì internato in un campo di concentramento sovietico. Il Principe Ghica fu uno dei più ascoltati fautori di una politica che mirava a rompere i legami tedeschi della Romania e soppiantarli con dei legami con la Francia. In un'altra occasione Netzhammer descrisse Ghica come:

Der mystisch veranlagte und stets zu Übertreibungen im Urteile bereite Herr Ghika war seiner ganzen Erziehung und Denkweise nach mehr Franzose als Rumäne. Wie er schon früher für die Deutschen selten ein gutes Wort hatte, wurde er während des Krieges ein völliger Deutschenhasser. Als solcher arbeitete er beim Heiligen Stuhl für die Entfernung seines früheren Freundes (Netzhammer) von Bukarest und für die Ersetzung von dessen Priestern durch französisches Element...[17].

Il più aggressivo sacerdote attivista Vasile Lucaciu (1852-1922) divenne in un occasione l'oggetto dell'allegria di Marmaggi:

Der Nuntius machte sich heute über den Părinte Lucaciu lustig und zeigte, wie dieser mit ausgestreckten Armen und mit einem wehmütigen Augenaufschlag vor dem Papste auf den Knien lag und seufzend ausrief: "Santo Padre! La santa Unione! La santa Unione!" — Wir kennen dieses Theater! Wohl kann man heute darüber lachen, aber das ist sicher, dass Lucaciu oft zu Worte kam und dass er gegen uns Erfolge hatte! Der Nuntius fragte mich, was der Părinte Lucaciu eigentlich treibe. Ich antwortete, dass ihm darüber die Diplomaten und die Politiker die beste Auskunft geben können[18]!

---

[15] Lettera di Netzhammer all'Abate Primas (25.11.1920) (Briefsammlung im Archiv des Klosters Einsiedeln/Schweiz).

[16] Lettera di Netzhammer all'Abate Primas (12.6.1923) (Collezione privata).

[17] Raymund Netzhammer, *Demission und Verteidigung*, 94 (Archiv des Klosters Einsiedeln/Schweiz).

[18] Netzhammer II, 998-999.

Perfino uno zelante nunzio papale ed un arcivescovo teutonico possono alle volte mostrare un po' di humor.

Ma tornando al nostro soggetto, Netzhammer riteneva che Marmaggi avesse anche fallito in due faccende significative: l'incoronazione reale tenutasi ad Alba Julia nel 1922 così come nella questione della comunione pasquale di Re Ferdinando e dell'educazione cattolico romana dei suoi figli.

La prima questione riguarda ancora una volta i greco-cattolici. Il grande pomo della discordia fu la presenza della gerarchia greco-cattolica alla incoronazione di Ferdinando I, egli stesso romano-cattolico e della sua consorte la Regina Maria, una protestante, i dettagli di ciò dovevano essere negoziati attraverso Marmaggi. La cerimonia fu prevista alla *cattedrale dell'incoronazione* costruita apposta ad Alba Julia (Gyulafehérvár) in Transilvania per celebrare la *ri-unificazione* della provincia dopo la Prima guerra mondiale con l'Antico Regno. Ma il vaticano rifiutò a Ferdinando il permesso di essere incoronato da un alto prelato ortodosso durante una cerimonia non cattolica in una chiesa non cattolica. Così Ferdinando si incoronò da sé ed incoronò anche sua moglie che era protestante in una cerimonia tenuta fuori dalla cattedrale in una pubblica piazza. La scusa addotta per questo espediente fu che era stato fatto a beneficio della folla che assisteva al rito ed in tal modo avrebbe avuto una vista migliore, ma la realtà era diversa. Non ci fu consacrazione con il santo crisma e le corone usate per la cerimonia non furono benedette dal primate ortodosso visto che erano già state utilizzate — e precedentemente benedette — per l'incoronazione di Carol I e della sua consorte. L'incoronazione stessa ebbe luogo durante il canto del *Te Deum*, che fu intonato per metà all'interno e per metà all'esterno della chiesa. Gli ortodossi pregarono all'interno della chiesa ed andarono in processione all'esterno per l'incoronazione. I cattolici rimasero all'esterno in tribune costruite per l'occasione durante una giornata piovosa per tutto il tempo. La gerarchia greco-cattolica ostacolata da Marmaggi dall'unirsi con i suoi fratelli romeni ortodossi all'interno della cattedrale romena ortodossa — le regole per la *communio in sacris* erano rigide — fu obbligata ad occupare le fila all'esterno insieme con gli alti prelati di rito latino di origini ungheresi e tedesche. Netzhammer ha descritto come i vescovi greco-cattolici, abbigliati in vesti viola, arrivarono tardi, e salirono sulla tribuna insieme con il nunzio papale, per prendere il loro posto dalla parte dei loro confratelli, i vescovi latini, che erano vestiti di nero. Essi sembravano visibilmente infelici, a loro agio finché, secondo Netzhammer, furono separati dai loro colleghi romani e fatti sedere tra gli uomini di Chiesa di origine straniera[19]. Il vescovo greco-cattolico Iuliu

[19] Netzhammer II, 1187-1195.

Hossu fu profondamente dispiaciuto dell'incidente ed espresse i suoi timori a Netzhammer in quanto interi villaggi avrebbero abbandonato la Chiesa uniate perché i fedeli uniati non riuscivano a comprendere il motivo per cui i loro vescovi non erano potuti entrare nella chiesa dell'incoronazione. Il governo avrebbe sicuramente preso misure severe contro gli uniati[20]. Le sue parole risuonano profetiche in seguito a ciò che accadde sotto il comunismo.

La seconda questione aveva una storia ancora più lunga e servì per alienare ancora di più il vescovo Netzhammer dal nunzio Marmaggi. Il Re Ferdinando e la Regina Maria contrassero il matrimonio con una triplice cerimonia: una civile, una romano-cattolica e una anglicana nella sede degli avi di Ferdinando a Sigmaringen in Svevia. Il matrimonio di Ferdinando con una protestante e l'obbligo costituzionale che legava il futuro re ad allevare il suo successore nell'ortodossia mettevano già a dura prova le relazioni con il Vaticano e una delegazione fu mandata a Roma per mitigare il Papa, ma essa fu un fallimento. Tale era la sua devozione privata alla sua propria religione che Ferdinando in segreto aveva pianificato il battesimo romano-cattolico per suo figlio, senza tener conto della legge del paese, ma fu costretto ad abbandonare questo progetto in vista delle premesse costituzionali. Ferdinando stesso era un eccezione alla regola, poiché la sua fu una successione indiretta confermata da suo zio, Carol I, solo dopo che egli stesso ebbe raggiunto l'età della maturità. La situazione romena fu sotto molti aspetti simile a quella dell'adiacente Bulgaria nella quale i moderni re erano di origine romano-cattolica, ma avevano prestato giuramento di battezzare i loro discendenti secondo la religione di Stato ortodossa. Il figlio di Ferdinando, il futuro Carol II, contrariamente alle preferenze di suo padre, fu battezzato ed educato come un ortodosso. Questa decisione, a sua volta, alienò Ferdinando, contro il suo volere, dalla Chiesa Romana, al punto che ottenne una scomunica automatica e gli fu interdetto di prendere la comunione per aver rifiutato di portare suo figlio alla fede cattolica romana. Questa interdizione fu rescissa solamente alla fine della vita di Ferdinando e fu causa di un grande tormento personale. Nel 1900 Roma proibì a Ferdinando di adempiere il suo obbligo pasquale prendendo la santa comunione. Per solidarietà con suo nipote, Carol I smise di prendere la comunione. Nel 1906 Pio X, su richiesta di Dimitrie Sturdza, ordinò una nuova investigazione sul caso. Nello stesso anno Roma spiegò a Ferdinando che la legge divina lo obbligava a far crescere suo figlio come romano-cattolico, cosa per la quale il Papa non poteva dispensarlo. L'arcivescovo cattolico Raymund Netzhammer di Bucarest ricevette una lista di condi-

[20] Netzhammer II, 1196.

zioni (che includevano il provvedere ad un'educazione cattolica per i suoi figli, chiedere il loro perdono a causa del loro battesimo ortodosso, il fare giusta ammenda per la sua inadempienza e rendere pubblica la questione della sua comunione pasquale, una volta assolto, nei giornali romeni) per la riconciliazione di Ferdinando con la Chiesa cattolica di Roma. Ma tutto questo non servì, Ferdinando continuò a far crescere tutti i suoi figli nell'ortodossia. Nel 1910 Ioan Brătianu personalmente chiese al Papa di cambiare il suo punto di vista, ma egli rifiutò. I giovani figli di Ferdinando Ileana e Mircea ricevettero il battesimo ortodosso nella camera del trono del palazzo in *magna cum pompa*. Durante la Prima guerra mondiale un altro tentativo di riconciliazione fu fatto da Iaşi, dove si trovava il re. Ferdinando diede la sua parola (una promessa orale) che egli avrebbe adempiuto alle condizioni richieste da Roma. Nel gennaio del 1920 egli fu assolto da Ulderich Cipollini *in foro externo* e a Pasqua il suo confessore, Josef d'Ester, lo assolse *in foro interno* e finalmente gli diede la comunione. Ma durante lo stesso anno Ferdinando non aveva ancora mantenuto la sua promessa, non avendo allevato la sua figlia Ileana come una cattolica, e così ancora una volta d'Ester gli rifiutò la comunione. Ferdinando alla fine si appellò a Marmaggi che ottenne condizioni più semplici da parte del Papa. Ferdinando fu di nuovo assolto e pubblicamente prese la comunione di Pasqua alla cattedrale di Bucarest il giorno della domenica della Trinità. Ileana fu affidata ad un insegnante italiano romano-cattolico che a dire il vero non le insegnò nulla della sua religione. Invece un sacerdote ortodosso le diede un'ora e mezza a settimana di educazione religiosa. Nel 1922 il cardinale Merry del Val domandò all'arcivescovo Netzhammer di dare conto dell'istruzione religiosa di Ileana. Netzhammer spiegò la situazione, ma Marmaggi divenne furioso e denunciò l'arcivescovo a Costantin Banu, il ministro romeno dell'istruzione. Banu avvertì Netzhammer che Marmaggi stava tentando di rovinarlo, ma Netzhammer si difese per aver trattato la situazione in modo appropriato. In realtà questa fu una delle circostanze che portarono al congedo dell'arcivescovo e al richiamo. Ironicamente, Ileana, che difettava di un'educazione religiosa cattolica aveva causato a tutti così tanti guai che fu l'unica dei figli di Ferdinando che prese la sua religione ortodossa seriamente. Dopo due matrimoni falliti ella morì come *Maica Alexandra*, la badessa di un convento ortodosso negli Stati Uniti[21].

Netzhammer nota con insistenza che Marmaggi si era occupato della questione malamente e che aveva messo il re nella peggiore luce possibile:

Die Lösung, welche Mgr. Marmaggi der Sache gegeben hat, trägt den Stempel

---

[21] Netzhammer II, 1330-1333.

des Schwindels und Betrugs an sich, bringt den König unnütz in das schiefste Licht und treibt mit dem ius divinum Spott...[22].

Netzhammer ha adoperato risme di carta e bottiglie di inchiostro per provare il suo punto di vista. Ma Netzhammer, mentre di solito era un acuto osservatore, possedeva (anche) il difetto che i francesi in modo appropriato descrivono come *faire d'une mouche un éléphant*.

Forse Marmaggi con la sua abilità diplomatica conosceva come penetrare attraverso la burocrazia vaticana più efficacemente che il più scrupoloso Netzhammer e ciò può aver portato Netzhammer ad essere troppo aspro e ingiusto nel giudicare qualcuno che egli concepiva come il suo principale avversario e rivale. Forse si può vedere quest'ultimo caso come un trionfo per Marmaggi, anche se più una vittoria di Pirro che un fallimento in questo suo primo e probabilmente più significativo incarico.

Dio, si dice, scrive dritto con linee storte. Da nessuna parte questo può essere più chiaro guardando nella vita e nel tempo del nostro anti eroe Francesco Marmaggi, nunzio apostolico e diplomatico della Santa Sede.

Vysokopetrovsky Monastery
ul. Petrovka 28/2
127006 Moscow
Russia

Constantin Simon

SUMMARY

C. Simon, "Francesco Marmaggi (1876-1949), the Apostolic Nuncio in Eastern Europe after the First World War."

Francesco Marmaggi was nuncio apostolic at first in Romania (1920-1923), then in Czechoslovakia (1923-1925), and finally in Poland (1928-1935), after which he was recalled to Rome by Pius XI, received the cardinalate and in 1939 was named by Pius XII Prefect of the Sacred Congregation of the Council. His time in Prague was marked by a severe degree of tension between the Holy See and the new state. Marmaggi was forced to leave the country in haste. His time in Poland was more tranquil. Marmaggi gained the reputation in Rome of being one of the foremost experts on the question of unionism. He, on the contrary, did not enjoy a good rapport with Netzhammer and the Archbishop of Bucharest of the Latin rite was quick to denounce the nuncio, especially for granting concessions to the Romanian government which, in the opinion of Netzhammer, demeaned the position of Roman Catholics in Romania. Netzhammer viewed Marmaggi, whether rightly or wrongly as one of his principle adversaries, although it must be said that the nuncio was more competent than the overscrupulous Netzhammer in dealing with the entanglements of Vatican bureaucracy.

[22] Lettera di Netzhammer a Mgr. Skirmunt (3.1.1924) (Collezione privata).

Elena Siupiur

Missione culturale e educativa dell'arcivescovo cattolico Raymund Netzhammer nella Romania ortodossa

La missione dell'arcivescovo Raymund Netzhammer in Romania ha avuto inizio, si è svolta e si è compiuta in una dimensione importante e di tradizione millenaria della Chiesa cattolica: l'istruzione e l'educazione attraverso l'insegnamento, l'introduzione dei valori morali cristiani tramite la cultura, la creazione di una élite dotta (clericale) al servizio di questa dimensione ma soprattutto al servizio della Chiesa e del mondo, al servizio dell'imperativo maggiore della Chiesa, quello di evangelizzare e di estendere la giurisdizione ecclesiastica, di consolidare il ruolo e il posto della Chiesa cattolica nel mondo.

Queste due dimensioni hanno funzionato fino al secolo XX. Il cattolicesimo è andato pure negli spazi ortodossi o di altre confessioni, prima con le scuole dove ha inviato professori, insegnanti (monaci, missionari). Ovunque fosse andata nel mondo, la Chiesa cattolica ha portato la scuola, l'insegnamento, l'educazione, l'istruzione e la tendenza a creare delle élite dotte per la società.

Che questa sia stata anche una forma di estensione della giurisdizione ecclesiastica e politica della Chiesa universale è vero, ma di tutto questo suo sforzo il guadagno maggiore è stato quello della cultura che è rimasta anche quando la giurisdizione ecclesiastica ha perduto il suo potere in quello spazio. Si veda, per esempio, lo spazio degli ex regimi comunisti. Dunque, dove ella sia andata, al di là del bene e del male, al di là dell'intransigenza, della tolleranza e dell'intolleranza ecclesiastica, la Chiesa cattolica ha portato la cultura e l'educazione.

Ho ricordato queste due missioni fondamentali della Chiesa cattolica perché sotto il loro segno si è svolta la diligenza dell'arcivescovo Netzhammer e fra i due simboli e missioni ha oscillato sempre la personalità di un grande umanista, ma anche di un servitore e rappresentante della Chiesa universale nel mondo ortodosso. Dalle sue memorie ma ugualmente dall'indagine della sua attività di venti anni nello spazio della scuola e della scienza e cultura[1] risulta con chiarezza che l'arcivescovo Netzhammer,

[1] Raymund Netzhammer, *Episcop în România. Intr-o epocă a conflictelor naţionale şi*

OCP 81 (2015) 371-384

senza però dimenticare la missione principale, sua e della Chiesa che lui serviva, ha messo l'accento sull'attività d'insegnamento e di cultura, intuendo che egli può raggiungere la prima attraverso le seconde in una maniera più efficiente. La sua attività sul piano dell'insegnamento e della cultura non è rimasta una semplice parte della sua missione ecclesiastica ma ne è diventata una priorità.

A differenza dei suoi predecessori, che hanno portato correttamente a termine le stesse missioni, lasciando però l'insegnamento e la cultura su un piano secondario, concentrandosi piuttosto sul consolidare la posizione dell'arcivescovato cattolico di Bucarest da poco creato lì[2], l'arcivescovo Netzhammer ha alzato l'insegnamento cattolico e la cultura cattolica ad un livello di prestigio, le ha tolte dalla situazione ausiliaria dove si erano trovate fin'allora ponendole nell'evidenza della società romena in quanto modello europeo superiore. Questo è il periodo di prestigio della presenza del cattolicesimo in Romania, è il periodo della presenza complessa del cattolicesimo in Romania cioè della presenza culturale e spirituale accentuata nella vita pubblica culturale e scientifica. E così sarà fino alla Seconda guerra mondiale.

Allo stesso tempo, Netzhammer è riuscito a scartare lo statuto di "straniero", cioè di specifico all'insegnamento e alla cultura cattolica identificandole per la società romena come una sua necessità naturale, come una

---

religioase, Vol. I-II, Ed.de Nikolaus Netzhammer şi Krista Zach, Ed. Academiei Române, Bucureşti 2005; Nikolaus Netzhammer, *Introducere*, in *Episcop în România*, *op. cit.*, vol. I, pp. 9-72; *Lista publicaţiilor Arhiepiscopului R. Netzhammer*, in *Episcop in România*, *op. cit.*, vol. II, pp. 1571-1584; I. Dumitriu Snagov, *Postfaţă*, in *R. Netzhammer, Arhiepiscopo in România, Jurnal de război 1914-1918*, Ed. de I. Dumitriu Snagov, Bucureşti 1993, pp. 292-306; Nikolaus Netzhammer, *In Verbo tuo. Raymund Netzhammer O.S.B. Arhiepiscop de Bucureşti. 1905-1924*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti 2003; Nikolaus Netzhammer, *Un păstor şi o turmă: Raymund Netzhammer OSB, arhiepiscop de Bucureşti* (1905-1924), in "Pro Memoria", no. 2/2003, pp. 205-224; Id., *Autorul Raymund Netzhammer in publicaţii româneşti actuale*, in "Pro Memoria", no. 3/2004, pp. 121-124; Id., *Biserica Sf. Vasile prima biserică şi parohie a românilor uniţi din Bucureşti*, in "Pro Memoria", no. 3/2004, pp. 241-264; Dănuţ Doboş, *Contribuţii la istoriografia românească. Revista Catolică (1912-1912)*, in "Pro Memoria", no. 3/2004, pp. 85-102; Id., *Şcolile catolice din Valahia (sec. al XIX-lea – începutul sec. al XX-lea)*, in "Pro Memoria", no. 4/2005, pp. 131-158; Daniel Banner, *Presa parohială: Bukarester Katholische Sonntagsblatt(1913-1942)*, in Dănuţ Doboş – Eugen Bortoş, *Parohia Catedralei Sf. Iosif din Bucureşti*, Monografi, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti 2005, pp. 173-185; *Revista Catolică*, I, 1912 (no. 1-4), an II, 1913 (no. 1-4); an III, 1914, (no. 1-4); an IV, 1915 (no. 1-4), an V, 1916 (no. 1-2); *Schematismus Ven. Cleri Archidioecesis Bucarestiensis. Lat. Rit.* Pro Anno MCMIV; *Schematismus Archidioecesis Latinae Bucarestiensis*, Anno MCMVII; *Schematismus Archidioecesis Catholicae Bucarestiensis*, Anno MCMXIV.

[2] Nell'anno 1883; M. Theodorian-Carada, *Caracterul juridic al Arhiepiscopiei Catolice din Bucureşti, Revista Catolică*, no. 1/1916, pp. 17-42; *Bula de înfiinţare a Arhidiecezei de Bucureşti*, in "Pro Memoria", no. 2/2003, pp. 13-14; Pr. Leonard Ciobanu, *Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti*, in "Pro Memoria", no. 2/2003, pp. 15-18.

parte necessaria e integrante della sua cultura. Questa nuova dimensione è dovuta quasi nella sua totalità all'arcivescovo Netzhammer e al suo collettivo di intellettuali, alle insigne realizzazioni dell'arcivescovo.

Questa realizzazione ha effetto fino al giorno di oggi — anche dopo il passaggio della più dura repressione scagliata contro le Chiese, quella comunista. L'ecumenismo culturale come idea ha trionfato e l'idea di ecumenismo come solidarietà culturale e spirituale, malgrado i momenti inquietanti degli ultimi 17 anni, è molto presente nella società romena contemporanea. Se abbiamo in vista le congiunture politiche, geopolitiche e confessionali dell'Europa del sud-est nell'epoca, la concezione culturale di Netzhammer riguardante la presenza, la funzione e la missione del cattolicesimo tramite la cultura e l'educazione nella società ortodossa romena si è dimostrata essere un concetto politico con un effetto durevole.

Per capire Raymund Netzhammer, ricordiamo brevemente il contesto politico romeno del periodo del suo arrivo e della sua attività di due decenni nella Romania.

Nel 1905, l'arcivescovo e già professore arriva in un Regno latino ma ortodosso, con una Chiesa nazionale ortodossa, con Re cattolici (Carol I e poi Ferdinand), ma con un rapporto adombrato fra la Casa Reale e il Vaticano a causa dell'educazione ortodossa dei figli del Re.

Questo aspetto ha provocato notevoli tensioni fra la classe politica romena e il Vaticano e ha recato molto dolore e sofferenza ai re Carol I e Ferdinand[3]. Però Netzhammer ha goduto l'amicizia e il rispetto dei due re. Netzhammer arriva in un paese e uno spazio (il sud-est europeo ortodosso) dove la Chiesa ortodossa è molto forte e ha avuto lungo i secoli un importante e potente ruolo nell'emancipazione delle nazioni politiche e il conseguimento della loro indipendenza (fine del secolo XIX – principio del XX), con recenti dichiarazioni di autocefalia rispetto al Patriarcato di Costantinopoli. Le sensibilità in questo spazio per ottenere e conservare l'indipendenza rispetto ad ogni centro soprannazionale sono in questo periodo più radicate e tese che mai. Questo spiega le riserve delle classi politiche di Romania rispetto alla Chiesa cattolica, al cattolicesimo in generale e implicitamente rispetto alla Chiesa unita, greco-cattolica. Fra la posizione ferma, intransigente del Vaticano e le sensibilità e la tensione del sud-est europeo, la missione dell'arcivescovo Netzhammer non è stata facile.

Ma l'uomo di cultura e il professore per vocazione quale è Netzhammer intuisce, capisce perfettamente i bisogni della società romena come pure la sua apertura verso i valori culturali e politici europei. La sua azione di consolidare il ruolo del cattolicesimo nello spazio romeno si svolgerà come

---

[3] N. Netzhammer, *In verbo tuo, op. cit.*, pp. 52-56; *Episcop în România, op. cit.*, pp. 103-107.

tale su questa via aperta dinanzi a lui dalla stessa società romena — insegnamento e cultura di carattere europeo.

Dal suo soggiorno precedente in Romania (1902), Netzhammer conosce tutti i problemi e tutte le difficoltà, i tentativi di riforma che affronta la società romena nel campo dell'educazione e dell'insegnamento, i tentativi di realizzare e consolidare un insegnamento di prestigio e con una dimensione prioritaria nell'evoluzione della società romena.

Però, l'insegnamento pubblico non riesce a raccogliere tutti i giovani in età scolastica. Le scuole private rappresentano una soluzione per una parte delle necessità della società romena e sono dal secolo XIX una forma accettata e approvata. L'insegnamento confessionale — cattolico, ebraico, protestante — fa parte di questa categoria, ma copre soprattutto le necessità delle comunità cattoliche, ebraiche, protestante.

Nel Regno romeno ci sono da qualche secolo ma soprattutto nel secolo XIX a Bucarest e Iaşi importanti comunità etniche cattoliche — tedesca, austriaca, ungherese, italiana ma anche francese, bulgara, polacca.

Nel 1899, solo nell'arcidiocesi di Bucarest ci sono 69 000 cattolici[4] per una popolazione totale della Romania di 5 912 000 abitanti. Nel secolo XIX, li troviamo con chiese proprie — cattoliche — e, nella buona tradizione cattolica, con scuole parrocchiali, e dopo il 1883 anche scuole arcivescovili, scuole presso le cattedrali e convitti per giovani ragazze. Nelle statistiche del Ministero Romeno dell'Istruzione le scuole cattoliche vengono considerate scuole private accanto a quelle ebraiche, bulgare, francesi, greche ecc. (nel 1900, a Bucarest ci sono 54 scuole private — 23 per giovani ragazzi e 31 per ragazze)[5], senza però occupare un posto importante nella società romena. L'arcivescovo Netzhammer lavorerà in questa direzione con molta energia, con dedizione ed efficienza. In questo campo, è riuscito a conquistare le simpatie e il rispetto del mondo romeno ortodosso per la Chiesa cattolica e per la sua attività culturale.

L'arcivescovo Netzhammer segue e realizza lungo venti anni, alcuni scopi:

a) accrescere il numero di alunni nelle scuole che si trovano sotto il patrocinio della Chiesa cattolica, accrescere il numero di alunni non solo cattolici ma anche di altre confessioni, soprattutto il numero di alunni ortodossi. E ci riuscirà, come vedremo dalle statistiche[6];
b) la creazione di nuove scuole allo scopo di dar seguito a tutte le richieste

---

[4] N. Netzhammer, *In verbo tuo*, *op. cit.*, p. 52; *Episcop în România*, *op. cit.*, p. 9.

[5] Cristina Gudin, *Evoluţia învăţământului primar în oraşul Bucureşti (1864-1899)*, Anexa 41 (tesi di dottorato).

[6] Pr. Alois Irwin, C.P., *Raport asupra instituţiilor romano-catolice de educaţie în arhidieceza latină de Bucureşti şi în special asupra aceleia din capitală pentru anul şcolar 1884-1885*, in "Pro

d'iscrizione nelle scuole della diocesi, creazione di scuole elementari e di convitti per le ragazze;

c) l'introduzione nelle scuole anche dell'insegnamento secondario, oltre quello elementare (nel 1914, a Bucarest ci sono 14 scuole con insegnamento elementare e secondario; nella diocesi, su 22 scuole solo 10 hanno un insegnamento secondario)[7]; in questo modo, l'insegnamento cattolico è tolto alla categoria del privato, chiuso, della stretta necessità ed è integrato nel sistema ufficiale romeno e paneuropeo che dà agli scolari il diritto di percorrere l'intero circuito verso l'istruzione liceale, collegiale, universitaria;
d) l'insegnamento nelle lingue di circolazione nei collegi europei — tedesco, francese, italiano. Esse rappresentano due dei migliori successi perché davano ai giovani la possibilità di passare nei licei ufficiali del pacse o nei collegi stranieri. Si è realizzato così una speciale attrazione della popolazione di tutte le confessioni verso le scuole cattoliche;
e) egli adopera una parte dei redditi arcivescovili per costruire delle scuole a Bucarest, ma anche nella diocesi, compra edifici per le scuole e i convitti[8];
f) costruisce convitti per gli allievi delle sue scuole, ma si cura anche degli orfanotrofi dove i bambini ricevono un'istruzione ed educazione;
g) assicura un insegnamento unitario nelle scuole cattoliche di Bucarest e della diocesi, senza tener conto delle differenze etniche o della confessione dei bambini o della minoranza che ha costruito o fondato la scuola (tedeschi, austriaci, ungheresi, italiani, francesi, bulgari);
h) allarga con priorità l'insegnamento nei seminari per preti e maestri di scuola per assicurare il personale del clero cattolico della diocesi ma anche per l'insegnamento nelle scuole cattoliche[9];
i) manda con borse di studio i seminaristi a studiare nei seminari e nelle università cattoliche di Roma, Ungheria, Innsbruck, Costantinopoli[10] per acquistare un livello superiore di istruzione e realizza col tempo una numerosa comunità intellettuale cattolica a Bucarest e nella diocesi, con un livello di cultura superiore;
j) congiunge la Chiesa e la scuola come istituzioni centrali della vita culturale-educativa e di assistenza sociale e confessionale delle comunità minoritarie di Bucarest e della diocesi;

Memoria", no. 2/2003, pp. 59-71; *Schematismus 1904, op. cit.*; *Schematismus 1907, op. cit.*; *Schematismus 1914, op. cit.*

[7] *Schematismus 1914, op. cit.*, pp. 57, 59.

[8] *Episcop în România, op. cit.*, vol. I-II; N. Netzhammer, *In verbo tuo, op. cit.*, pp. 35-42.

[9] *Schematismus 1907, op. cit.*, pp. 56-59; *Schematismus 1914, op. cit.*, pp. 67-71.

[10] *Schematismus 1907, op. cit.*, pp. 59-60; *Schematismus 1914, op. cit.*, p. 68.

k) riesce ad allargare la responsabilità delle chiese parrocchiali nel sostenere e consolidare l'insegnamento come priorità della mentalità delle collettività cattoliche e anche, tramite l'esempio, pure di quelle ortodosse;
l) sviluppa la costruzione di chiese e presso di esse di enti socio-culturali, soprattutto per i bambini;
m) e non in ultimo luogo, agisce per adattare l'insegnamento delle scuole e convitti cattolici alle norme dell'insegnamento pubblico della Romania, conformemente alle leggi dell'insegnamento, affinché i diplomi siano validi per i successivi cicli superiori del paese e all'estero;
n) realizza un corpo insegnante (clericale e laico) di alto livello accademico, un corpo insegnante che troveremo coinvolto e integrato anche nella vita pubblica culturale di Romania[11].

Tutte queste realizzazioni si evincono da una serie intera di informazioni e statistiche che abbiamo identificato in tre *Annuari* pubblicati dall'arcivescovato. Così, in quello che riguarda le scuole (scuole arcivescovili, scuole parrocchiali, scuole ungheresi, istituti per le ragazze), abbiamo nel 1904, un totale di 26 scuole di cui 5 a Bucarest e 21 nelle parrocchie della diocesi[12], nel 1907, abbiamo un totale di 33 scuole di cui 7 a Bucarest e 26 nelle parrocchie della diocesi[13], nel 1914, abbiamo un totale di 37 scuole di cui 15 sono a Bucarest (qui includiamo anche il seminario arcivescovile) e 21 nelle parrocchie della diocesi[14].

Per quello che riguarda il numero degli allievi:
— nel 1904, abbiamo un totale di 4054 allievi di cui 2199 ragazzi e 1855 ragazze[15];
— nel 1907, abbiamo un totale di 5628 allievi di cui 2771 ragazzi e 2855 ragazze[16];
— nel 1914, abbiamo un totale di 6151 allievi di cui 3028 ragazzi e 3123 ragazze[17].

Comparando altre informazioni, abbiamo a Bucarest 3492 allievi di cui

[11] *Schematismus 1907, 1914, op. cit.*; *Revista Catolică*, 1912-1916.
[12] *Schematismus 1904, op. cit.*, pp. x-xxiii.
[13] *Schematismus 1907, op. cit.*, pp. 61-71.
[14] *Schematismus 1914, op. cit.*, p. 57: *Scholae catholicare in Civ. Bucarest*, p. 58: *Aliae Scholae catholicae in Archidioecesi*.
[15] *Schematismus 1904, op. cit.*
[16] *Schematismus 1907, op. cit.*
[17] *Schematismus 1914, op. cit.*, pp. 57, 60.

1851 ragazzi e 2091 ragazze e nella diocesi abbiamo 2209 allievi di cui 1177 ragazzi e 1032 ragazze[18].

Edificanti e significative per le realizzazioni di Netzhammer nell'azione di attirare la società romena verso le scuole sotto la curatela dell'arcivescovo sono altre informazioni del 1914, e cioè i dati relativi alla religione e alla nazionalità degli alunni. Così, nelle 15 scuole e internati cattolici di Bucarest, conformemente alla religione registrata negli *Annuari*, abbiamo 1871 allievi cattolici, 1095 ortodossi, 750 ebrei, 226 protestanti; conformemente alla nazionalità, abbiamo 1982 austro-ungheresi (di fatto austriaci e ungheresi), 905 romeni, 743 ebrei, 97 tedeschi, 94 italiani, 37 francesi, 84 di altre nazionalità (bulgari, polacchi). Nella diocesi, nelle scuole della provincia, abbiamo 1077 cattolici, 748 ortodossi, 342 ebrei, 42 protestanti e come nazionalità abbiamo 1036 austro-ungheresi, 546 romeni, 336 ebrei, 126 italiani, 25 tedeschi, 4 francesi, 142 altri. Nell'Arcidiocesi di Bucarest abbiamo un totale, nel 1914, nelle scuole cattoliche di 2948 cattolici, 1843 ortodossi, 1092 ebrei e 268 protestanti; sempre dal punto di vista della nazionalità abbiamo 3018 austriaci e ungheresi, 1415 romeni, 1079 ebrei, 214 italiani, 41 francesi e 325 altri[19].

Da queste cifre, ci possiamo rendere conto del grande credito di cui godono le scuole cattoliche dell'Arcidiocesi di Bucarest tra i romeni, nella mentalità romena, di quanto è cresciuto il loro prestigio e con quanta naturalezza si sono integrate nel fenomeno culturale ed educativo di una società prevalentemente e ufficialmente ortodossa. Per la Chiesa cattolica di Romania è stato un grande vantaggio.

L'ideale dell'arcivescovo Netzhammer di conservare l'unità delle scuole e delle chiese cattoliche di Romania è stata messa in ombra da una serie di tendenze di autonomia nazionale da parte degli stessi cattolici. L'universalismo spirituale e culturale cattolico è stato facilmente spezzato da formalità uscite dagli ideali e dalle delusioni nazionali provocate dal lungo periodo di emancipazione nazionale di certi popoli dell'Europa centrale e del sud-est. La guerra accentuerà la tendenza nazionale tra i cattolici di Bucarest.

Netzhammer non vuole trasformare i centri scolari cattolici in centri cattolici etnici e nemmeno quelle delle chiese cattoliche in base a criteri etnici. Fino al 1914 e anche dopo, questa è la tendenza dei francesi, italiani, ungheresi. La germanità della maggior parte del corpo insegnante, lo svolgimento dell'insegnamento soprattutto sul modello tedesco — di grande prestigio nell'Europa di allora — la priorità della lingua tedesca nell'insegnamento cattolico, il patrocinio accentuato di Vienna su questo insegna-

---

[18] *Schemastismus 1914, op. cit.*, pp. 57, 77-78.

[19] *Schematismus 1914, op. cit.*, p. 58: *Scholae catholicae in Civ. Bucarest / Religione, Natione*, p. 60: *Aliae Scholae catholicae in Archidiocesi / Religione, Natione.*

mento, tutto questo era considerato come frustrante e negativo da francesi, italiani, ungheresi, ignorando che questo era tradizione in Romania sin dal secolo XIX.

In continuità con le controversie politiche in Europa alla vigilia della guerra mondiale, le ambasciate di Bucarest fanno sovente pressioni per ottenere una certa autonomia nazionale delle scuole e delle chiese e l'arcivescovo avrà spesse volte delle difficoltà con una serie di diplomatici provenienti dai rispettivi paesi. I conflitti politici d'Europa penetrano pure nella società romena e questo non al beneficio degli ideali spirituali e culturali dell'arcivescovo Netzhammer. Questo si è visto quando Netzhammer ha fatto costruire una chiesa greco-cattolica (Sfântul Vasile di Bucarest) e nel caso della creazione della diocesi greco-cattolica ungherese di Hajdúdorog[20].

Insieme all'occupazione tedesca della Romania sono aumentate le responsabilità dell'arcivescovo cattolico, che hanno fatto scaturire delle accuse. Ancora più grave è il fatto che queste idee sono state trasmesse allo stesso Vaticano — interpretate nello spirito del contesto politico conflittuale europeo — cosa che ha messo in ombra l'attività e gli ideali di Netzhammer trovatosi alla vigilia della Prima guerra mondiale fra le pressioni di Vienna e di Budapest, della Francia e dell'Italia, del Vaticano e della società romena. Cosa che ha reso difficile la sua situazione senza però sconfortarlo. Specialmente perché ha avuto per tutto il tempo l'appoggio dei re romeni e di una parte del fior fiore della società politica romena[21].

Quando dicevo che il periodo di Netzhammer è il periodo di punta della presenza del cattolicesimo in Romania, accennavo anche ad uno dei valori simbolo della sua opera cioè di consolidamento e promozione di una élite intellettuale cattolica in Romania. Tramite l'interesse e le sue ricerche nello spazio della storia e della cultura, tramite la sua attività pubblicistica ed editoriale, l'arcivescovo Netzhammer accelera la rianimazione di un movimento intellettuale cattolico in Romania. Grazie alle sue iniziative, egli fa convergere nello stesso spazio intellettuale cattolici, ortodossi, greco-cattolici ed ebrei, romeni, tedeschi, francesi, italiani, bulgari, polacchi e realizza intorno all'arcivescovato e alla Chiesa cattolica una comunità intellettuale cosmopolita avendo gli stessi interessi culturali e scientifici. L'attività di questa comunità intellettuale si concentra tanto sulla storia della cultura cattolica europea quanto sulla storia della cultura romena e sulle loro relazioni reciproche lungo i secoli.

---

[20] *Episcop in Romania, op. cit.*, vol. I, pp. 358-360, 588-589, 609; N. Netzhammer, *Introducere, op. cit.*, pp. 34-42.

[21] N. Netzhammer, *In verbo tuo, op. cit.*, pp. 52-63: *Arhiepiscopul Netzhammer, om de încredere şi sfătuitor al regelui*; *Episcop in România, op. cit.*, vol. I-II.

Grazie alla sua attività scientifica pubblica nell'ambito della storia, dell'archeologia, delle fonti della storia cristiana europea ed implicitamente di quella romena, della cultura cattolica, ma anche di quella ortodossa di Romania, grazie alla sua attività nello spazio pubblicistico culturale ma anche nello spazio editoriale, egli ha dato un livello di punta, scientifico alla scuola cattolica storica di Romania.

Se guardiamo solo l'elenco delle sue pubblicazioni[22] troveremo 102 pubblicazioni che riguardano la Romania ed altre 81 che riguardano in gran parte il sud-est europeo e l'oriente cristiano generale e appartengono alla letteratura didattica e di manuali ovunque utili, e pubblicazioni che interessano ogni scuola storiografica europea. Aggiungeremo a quest'elenco la fondazione della *Revista Catolică* nel 1912 (apparirà fino al 1916, cioè l'anno dell'entrata in guerra della Romania)[23], la creazione dell'ateneo cattolico di cultura sotto il nome di "Sala Tomis"[24] e il ciclo di conferenze ivi organizzato, la fondazione e l'appoggio delle pubblicazioni periodiche del tipo "Bukarester Sonntagsblatt", la pubblicazione di lettere pastorali in romeno, tedesco, francese, ungherese, italiano. Tutto questo rappresenta un intero movimento culturale che attira l'interesse della società romena, attira numerosi intellettuali ed uomini politici romeni, cattolici o ortodossi i quali trovano in questo spazio le vie di comunicazione, i temi di un dialogo con l'arcivescovo cattolico e con la Chiesa cattolica in quanto prestigiosa istituzione della cultura europea.

L'attività di Netzhammer e la sua opera all'epoca hanno avuto due importanti conseguenze tanto per la Romania quanto per l'immagine della Chiesa cattolica. La prima è quella che chiamavo il consolidamento di un movimento intellettuale e di una élite cattolica (poi cosmopolita) sulla via aperta da lui con le attività ricordate. La seconda è l'inclusione nella storiografia romena e cultura romena in generale di alcuni temi e problemi riguardanti la Chiesa cattolica, i suoi valori morali, ecclesiastici e la sua missione millenaria nel mondo.

Se percorriamo solo i due volumi delle sue Memorie e la *Revista Catolică* troveremo centinaia di nomi di uomini di scienza, di storici, archeologi, numismatici, uomini politici e uomini di cultura allo stesso tempo, primi ministri, membri dell'Accademia romena, segretari generali dell'Accademia, cattolici, ortodossi, greco-cattolici ma anche eruditi europei di passaggio per Bucarest (oppure coloro che hanno letto i suoi scritti e ne han-

---

[22] *Episcop in România*, vol. II, *op. cit.*, pp. 1571-1584.

[23] *Episcop în România, op. cit.*, vol. I, pp. 354-356, 363, 373; vol. II, p. 1725; Dănuţ Doboş, *Contribuţii la istoriografia, op. cit.*

[24] *Episcop în România, op. cit.*, vol. I, pp. 310, 396, 411-418, 424, 434; vol. II, p. 1704; N. Netzhammer, *In verbo tuo, op. cit.*, pp. 44-49.

no parlato nelle riviste straniere), presi in questo movimento intellettuale cattolico o che hanno appoggiato ed apprezzato con simpatia tanto l'opera scientifica, culturale ed educativa dell'arcivescovo quanto quella sviluppata dalle istituzioni culturali cattoliche, nonché l'attività dell'élite intellettuale cattolica cristallizzata intorno all'arcivescovo, alla *Revista Catolică*, all'Ateneo Tomis, ai collegi cattolici.

Ricorderò solo qualche personalità: il prof. Ion Bianu, membro dell'Accademia, direttore della Biblioteca dell'Accademia, cultore di filologia romanza e bibliologo, poi il prof. Simion Mehedinţi, geografo, direttore della rivista *Convorbiri literare* (dove ha pubblicato pure Netzhammer), ministro dell'insegnamento e della cultura, Dimitrie A. Sturdza, scienziato, segretario generale dell'Accademia, parecchie volte ministro degli esteri, Alexandru Tzigara Samurcaş, scienziato, museografo, fondatore di musei, uomo politico, Alexandru Marghiloman, uomo politico, ministro e primo ministro, lo scrittore Gala Galaction (Gr. Pişculescu), il dr. Ion Bălan, la famiglia Ghika, ma anche il Metropolita primate Elie Cristea (futuro Patriarca della Romania), numerosi prelati ortodossi, vescovi, metropoliti, padri superiori di monasteri, monaci eruditi, scrittori, giornalisti ecc.

Il secondo nucleo del consolidamento di questo movimento intellettuale è rappresentato dalla *Revista Catolică*, pubblicata per cinque anni, fino al 1916. La lettura della rivista fa scoprire una ricchezza storiografica, documentaria, culturale. Questa ricchezza rappresenta in quell'epoca un valido contributo alla cultura romena e all'arricchimento tematico della ricerca su diversi livelli della storia. E sempre qui, scopriremo quella comunità intellettuale coinvolta nell'attività culturale e scientifica che diviene pubblica grazie alla *Revista Catolică*.

Vladimir Ghika, in primo luogo, pubblica numerosi studi di storia romena e universale fino al 1915 quando, per motivi politici, abbandona l'arcivescovo Netzhammer, poi il dottore Ion Bălan, teologo greco-cattolico, M. Theodorescu-Carada, Carol Auner, Iosif Frollo, Chiril Karalevski, Nicole Cancel, dr. C. Manu, I.C. Filitti, dr. Anton Durovici, molti di questi diventati nel frattempo nomi di prestigio nella cultura e la scienza romene oppure nella vita della Chiesa cattolica e greco-cattolica di Romania. Nel primo numero del gennaio-marzo 1912, in quella *profession de foi* intitolata *Ce voim* ("Che vogliamo") i redattori della *Revista Catolică* fanno sapere che "Nella moltitudine delle riviste romene letterarie, storiche, politiche mancava nel paese una rivista che, basata sul fondamento della fede cattolica, si occupasse di tutto quello che preoccupa il mondo intellettuale, cercando però di proteggere i lettori dal veleno del razionalismo e della mancanza di fede.

Questa è la missione della *Revista Catolică* ... e perciò essa si interesse-

rà di tutti i problemi scientifici, letterari e politici che sono all'ordine del giorno. Abbiamo chiamato la nostra rivista cattolica anche per quelli che non temono di questa parola, come fosse una parola pericolosa, che possa allontanare dalla vera fede molte anime romene"[25].

La *Revista Catolică* pubblica e impone nello spazio storiografico romeno ma anche in quello politico temi e direzioni di ricerca, identifica fonti e fondi di archivio europei necessari alla storia della Romania, suggerisce prospettive metodologiche o di studio e le note di lettura oppure le informazioni bibliografiche pubblicate in ogni numero portano nello spazio culturale romeno informazioni storiografiche, culturali, letterarie, giurisdizionali, politiche provenienti da tutto il mondo.

Così, nel corso di quei cinque anni sono pubblicati studi riguardanti la storia del cattolicesimo in Romania, la storia della presenza istituzionale del cattolicesimo (vari vescovi) cominciando dal secolo XIII e nello studio *Il carattere giuridico dell'arcivescovato cattolico di Bucarest*[26] abbiamo la storia più documentata in assoluto della presenza istituzionale della Chiesa cattolica nello spazio romeno; vengono pubblicati degli studi concernenti la storia della Chiesa greco-cattolica in Romania, ma anche nel sud-est europeo, nell'Impero Ottomano, studi sulle grandi personalità intellettuali della Chiesa cattolica ma anche della Chiesa greco-cattolica romena, studi sulle relazioni del Vaticano con lo spazio romeno ma anche con quello russo e del sud-est europeo, studi di storia romena e di relazioni politiche dei Paesi romeni con i diversi imperi, fonti documentari attinenti alla storia dei romeni, alle loro Chiese provenienti dagli Archivi del Vaticano.

Ci sono consegnati e commentati nella rubrica delle bibliografie gli studi di storia di alcuni eruditi romeni (Xenopol, Vasile Pârvan ecc.) e stranieri, gli studi di storia delle religioni, delle istituzioni europee ma anche di letteratura europea e romena, vi sono pubblicate migliaia d'informazioni sulla vita ecclesiastica, culturale, educativa dell'arcivescovato di Bucarest, sono illustrati avvenimenti dell'attività del Vaticano e della vita della Chiesa cattolica nel mondo intero.

Tutto questo arriva non solo alle élite culturali romene ma anche ad un pubblico colto più ampio, diventa man mano tema di meditazione o di ricerca nello spazio storiografico, politico e culturale romeno. È uno dei più importanti contributi dell'arcivescovato cattolico e della élite intellettuale cattolica all'integrazione del pensiero e delle prospettive cattoliche di analisi nello spazio romeno, d'interpretazione ed assimilazione dei temi storici, culturali e politici del mondo.

All'epoca, quando appaiono gli studi dell'arcivescovo Netzhammer e la

---

[25] *Revista Catolică*, I, no. 1, 1912, pp. 1-2.

[26] *Revista Catolică*, V, no. 1, 1912, pp. 17-42.

Revista Catolică con queste preoccupazioni nello spazio storiografico romeno, la stessa scuola romena si trova nel periodo di adozione di nuove prospettive, di un nuovo orientamento tematico degli studi di storia, di creazione di una nuova disciplina accademica della storia istituzionale, politica, culturale e sociale dall'antichità fino all'epoca contemporanea; così, il contributo di Netzhammer, della *Revista Catolică* e del gruppo di uomini di scienza dell'ambiente circostante a queste ricerche e definizioni è stata benefico. Con questo è stato realizzato il dialogo con la società romena ortodossa, è stato realizzato quell'ecumenismo culturale e implicitamente di fede tanto voluto dall'arcivescovo Netzhammer.

Al nome ed all'attività dell'arcivescovo Netzhammer è associata la diffusione nello spazio storiografico e culturale ma anche politico europeo dei problemi romeni e, allo stesso tempo, la realizzazione della solidarietà intellettuale e politica di una parte delle élite romene con Netzhammer e con l'attività dell'arcivescovato. Osserviamo che la maggior parte dei circa 200 studi, volumi ed articoli dell'arcivescovo sono pubblicati in tedesco, nelle case editrici romene ma anche europee, nelle riviste della Chiesa cattolica di Europa.

Questi scritti hanno portato nello spazio storiografico europeo una moltitudine di problemi e di aspetti collegati alla cultura e alla storia romena, offrendo una ricca informazione ai circoli scientifici ma anche a un'ampia opinione pubblica europea, inserendo allo stesso tempo la problematica culturale, storica, geografica romena nell'alveo della cultura europea. Questa germanità dell'arcivescovo ha trovato eco nei gruppi intorno al Re, scientifici e culturali romeni. Un grande numero di personalità che hanno solidarizzato con lui possedeva una formazione universitaria tedesca — Carol I, D.A. Sturdza, Petre Carp all'Università di Bonn, Al. Tzigara Samurcaş, Titu Maiorescu, Vasile Pârvan, A.D. Xenopol a Berlino[27], la serie di chierici greco-cattolici o ortodossi (Elie Cristea) formati nello spazio tedesco dell'impero asburgico ecc.

Questa germanità culturale, che è stata tanto criticata a causa della Prima guerra mondiale ed è diventata una colpa agli occhi pieni di pregiudizi e frustrazioni di molti contemporanei romeni ed europei, è stata anche una delle vie per realizzare un dialogo e una solidarietà intellettuale e anche politica con la società romena non solo di Netzhammer ma anche della Chiesa cattolica stessa.

---

[27] Elena Siupiur, *Die Intellektuelle aus Rumänien und den südosteuropäischen Ländern in den deutschen Universitäten (19. Jahrhundert)*, I. Teil: *Universität Bonn*, in *Revue des études sud-est européennes*, XXXIII, no. 1-2, pp. 83-99; II. Teil: *Universität Göttingen*, XXXIII, no. 3-4, pp. 251-265; III. Teil, *Universität Heidelberg*, XXXIX, no. 1-4, pp. 143-196; IV. Teil, *Universität München*, XLII, no. 1-4, pp. 133-157; IVb Teil, *Universität München*, XLIII, no. 1-4, pp. 305-343.

Se riassumiamo in poche parole e senza i pregiudizi politici e nazionali secondo i canoni dell'epoca, caratterizzata da grandi confronti europei, l'intera attività dell'arcivescovo Netzhammer e dell'arcivescovato cattolico di Bucarest nel periodo Netzhammer, ci accorgiamo di una serie di valori e simboli che hanno arricchito la sua missione cattolica in Romania tramite la cultura e l'insegnamento. A quanto si è detto sopra, possiamo ancora aggiungere:

— Egli è il fondatore di una nuova immagine della Chiesa cattolica in Romania, nella mentalità collettiva romena e nella comunità intellettuale romena, quella di istituzione, di centro culturale e scientifico, centro di istruzione e di educazione. L'arcivescovo Netzhammer è riuscito a modificare gli atteggiamenti romeni di fronte alla presenza della Chiesa cattolica e del cattolicesimo. Lui eleva la presenza della Chiesa cattolica a livello di un reale movimento intellettuale, di una presenza culturale e morale di grande prestigio.

— Tramite l'insegnamento e la cultura, la Chiesa cattolica viene accettata come una parte naturale, di prestigio e di autorità e viene integrata alla società romena. Impone la presenza dei greco-cattolici tanto nel circuito culturale storiografico quanto intellettuale e contribuisce in modo serio a far accettare nello spazio del Regno romeno anche la Chiesa greco-cattolica.

— Grazie alla sua attività scientifica e pubblica nella veste di arcivescovo cattolico, Netzhammer appoggia l'apparizione nello spazio pubblico romeno di molti studiosi cattolici, spinge anche molti uomini di cultura e scienziati romeni ad assumere l'identità cattolica, la loro appartenenza al pensiero cattolico; questa élite cattolica avrà rapidamente un ruolo attivo nella vita culturale, scientifica e sociale ma anche ecclesiastica e politica romena.

Con tutto questo Raymund Netzhammer ha rinnovato e arricchito la missione e il ruolo dell'arcivescovato cattolico di Bucarest. Ha voluto ed è riuscito a consolidare la presenza e l'impatto culturale ed educativo del cattolicesimo in Romania, a conferire al pensiero e alla mentalità romena nuovi valori e nuove dimensioni cattoliche ed europee.

Se riusciamo a farla emergere dall'ombra e delle conseguenze che l'hanno buttata nella rete degli intrighi politici ed ecclesiastici nazionali e internazionali, delle frustrazioni nazionaliste dell'epoca, l'opera di Raymund Netzhammer in Romania acquista il suo intero significato e valore per la missione ecclesiastica affidata all'arcivescovo cattolico dal Vaticano.

La missione culturale, educativa che lui ha assunto con priorità e che ha servito con devozione è stata la via scelta da Netzhammer per adempiere la sua prima missione — quella di consolidare il posto della Chiesa cattolica

nel mondo ortodosso, arricchendo allo stesso tempo il mondo romeno con un universo di valori europei. Si merita la gratitudine di ambedue.

E stimo che sarebbe un bel pensiero da parte dell'arcivescovato cattolico di Bucarest — a beneficio della Chiesa ma anche della società — dar inizio ad un lavoro monografico di rivalutazione dell'intera opera e attività culturale e educativa di Raymund Netzhammer in Romania.

Così come sarebbe un bel pensiero dell'Accademia Romena iscrivere il nome dell'arcivescovo cattolico Raymund Netzhammer nel suo libro d'oro.

Institutul de studii sud-est europene
Casa Academiei Române
Calea 13 Septembrie 13
RO – 050731 Bucureşti

Elena Siupiur

Summary

E. Siupur, "The Cultural and Educational Mission of the Catholic Archbishop Raymund Netzhammer in Orthodox Romania."

In his mission as Catholic Archbishop in Romania, Raymund Netzhammer focused on education, culture and the formation of an intellectual elite. His contacts with many Romanian personalities from all backgrounds and with visiting intellectuals have formed a kind of community that has greatly benefited the intellectual development of Romanian culture as a whole. The expansion of Catholic schools open to people from all the religious denominations, the establishment of the centre of culture called *Tomis Hall*, publication for five years of the *Revista Catolică* were all elements that built this cross-intellectual community, a masterpiece of "cultural ecumenism" accomplished by Netzhammer.

Alexandru Barnea

Il contributo di Raymund Netzhammer all'archeologia cristiana e alla storia del cristianesimo antico sul basso Danubio

Premessa

Rattristato per la partenza dalla sede episcopale di Bucarest che aveva servito con fede e devozione per quasi venti anni, Raymund Netzhammer, nove giorni prima di abbandonare definitivamente la Romania, trascriveva nel diario del 6 luglio 1924 la sua lettera di addio da cui citiamo: "La Romania è stata per me una seconda patria e la lascio con i sentimenti della più profonda riconoscenza [...]. Prima della separazione, invio ancora un saluto alla Dobrugia. È il mio luogo preferito. Vivono colà, in città e paesi, comunità cattoliche che per fede e carità, appartengono realmente al mio gregge. Quello però che mi ha attirato anno dopo anno in questo tanto interessante angolo di terra sul Mar Nero è il pulsare dell'antico mondo cristiano che lì, non indebolito dallo scorrere dei secoli, si può ancora udire e percepire chiaramente. Laggiù c'è la terra che è stata imbevuta del sangue dei martiri, laggiù sono sepolti città, paesi e ville dove hanno predicato i santi vescovi di Tomis, laggiù giacciono, sotto ruderi e terra, vestigia di antichi edifici di culto e di luoghi cristiani".

Si può rilevare anche solo da queste annotazioni lo speciale interesse che il vescovo romano-cattolico di allora nutriva per la protostoria del cristianesimo al confine dell'Impero Romano sul basso Danubio.

Secondo la bibliografia rigorosamente redatta dalla Sig.ra Alina Soroceanu per la prima edizione in rumeno, nel 2005, delle *Antichità cristiane della Dobrugia* — che in tedesco si debbono fin dal 1918 a Raymund Netzhammer — insieme a questo libro notevole sono raccolti ancora un libro in due volumi (*Aus Rumänien*) e diciotto studi su temi di storia della chiesa, archeologia e numismatica, pubblicati in Romania e all'estero, in tedesco e rumeno. Dal nostro punto di vista, si può a buon diritto aggiungere a questa lista anche il Diario della stessa personalità, apparso, come si sa, con il titolo *Bischof in Rumänien* e contenente numerosissime informazioni che riguardano il tema stesso di questa comunicazione. Per questo, e come del resto ho affermato in altre occasioni, il Diario è complementare e perfino indispensabile alle *Antichità cristiane* e agli altri lavori specialistici

OCP 81 (2015) 385-394

al fine di comprenderli e completarli. Grazie al Diario si può facilmente constatare quanto il suo autore abbia conosciuto da vicino, attraverso ripetute visite, le antiche vestigia dal basso Danubio al Mar Nero e quanto sia sempre stato al corrente dello stadio raggiunto dalle importanti scoperte archeologiche di quegli anni.

I viaggi

L'attività pastorale del gregge dobrugiano che l'arcivescovo ricordava nella lettera summenzionata, si è sempre accompagnata al suo vivo desiderio di identificare, visitare e conoscere le antiche vestigia della regione. Ogni volta cercava di conoscere laggiù soprattutto gli inizi della vita cristiana, che fin dal primo anno di presenza episcopale ha rimarcato per essere contemporanei agli altri molto antichi dell'intero Impero Romano. Ha conosciuto e consultato i grandi archeologi dell'epoca e i loro collaboratori come Grigore Tocilescu, Gustav von Cube, Vasile Pârvan, Pamfil Polonic e molti altri, collezionisti eruditi, professori di grande valore come Constantin Moisil, che conoscevano bene i monumenti della regione dove abitavano, o scienziati stranieri che, sia che venissero a tenere conferenze a Bucarest, sia che fossero arrivati in Dobrugia con le truppe tedesche di occupazione all'epoca della Prima guerra mondiale, tutti hanno contribuito a che si completassero e confrontassero le informazioni scientifiche in questo campo. Certo, per la sua stessa formazione e per la sua posizione professionale, conosceva molto bene Roma con le sue vestigia e le sue collezioni. Però non si è limitato solo a questo, perché ha visto e compreso i monumenti paleocristiani più importanti di Costantinopoli, della costa occidentale dell'Asia Minore e dei Balcani. Aveva quindi elementi di confronto e analogia per quello che, a poco a poco, scopriva con grande gioia in Dobrugia.

A partire dal suo insediamento come arcivescovo a Bucarest, nel dicembre 1905, Raymund Netzhammer ha visto e conosciuto, passo passo e coscienziosamente, quasi tutto quello che si poteva vedere e conoscere in Dobrugia.

Il 22 giugno 1906 visitava, alla presenza di von Cube, il collaboratore tedesco di Tocilescu per quell'anno, le prime scoperte di basiliche paleocristiane a Adamclisi (l'antica città *Tropaeum Traiani*). Il 1 agosto il caso gli faceva incontrare nuovamente lo stesso von Cube sulla nave a vapore che andava in Germania risalendo il Danubio da Orşova. Veniva a sapere allora che poco tempo dopo la sua visita alla città antica, l'architetto e archeologo tedesco aveva scoperto il primo battistero paleocristiano della Dobrugia (fino ad oggi l'unico conosciuto nella regione). Nell'inverno che è seguito,

Grigore Antipa, allora direttore del Museo di Scienze Naturali di Bucarest, ha fatto conoscere il vescovo a Pamfil Polonic (1858-1944). Quest'ultimo, in qualità di ingegnere topografo, cartografo e disegnatore di grande talento, avendo compiuto studi tecnici specialistici in Austria, era fra l'altro collaboratore stretto di Grigore Tocilescu. Conosceva già molto bene le vestigia dobrugiane e, insieme ad Antipa, ha invitato il vescovo a vederle al più presto, insieme al Delta del Danubio e al nord della Dobrugia. Ancora di più, Polonic doveva affidargli disegni che aveva fatto sui luoghi e le vestigia che dovevano essere visitate, e più tardi ha addirittura accompagnato Netzhammer in alcune delle sue visite in Dobrugia.

Così preparato, ha visto allora (8-15 giugno 1907) fra l'altro *Argamum* con l'isola *Bisericuţă* (Chiesetta), *Histria* (sette anni prima che Vasile Pârvan vi iniziasse i primi scavi), *Tomis, Callatis, Axiopolis*. Davanti a questa ex antica città danubiana, Netzhammer annotava nel Diario: "menzionata dai Martirologi come luogo di martiri per la fede in Cristo". All'inizio del giugno 1908, è di nuovo giunto nel nord della Dobrugia dove, con uno schizzo di P. Polonic, ha visto le rovine di Slava Rusă (*Libida*). Hanno fatto seguito altre visite come, ad esempio, di nuovo a Adamclisi il 29 luglio 1910, a *Ulmetum* nel maggio 1911, a *Nicopolis ad Istrum* nel luglio 1912, a *Zaldapa* (che allora si credeva fosse *Abrittus*), Balcic (*Dionysopolis*), Silistra (*Durostorum*) ecc. nel maggio 1914. È tornato nel sud della Dobrugia recandosi anche a Varna (*Odessos*) e a Devnia (*Marcianopolis*) nel maggio 1922 quando — nelle ultime due città — ha avuto come guida il grande archeologo H. Skorpil. Durante la guerra, quando l'arcivescovo è dovuto restare a Bucarest, ha fatto di nuovo delle visite in Dobrugia con lo stesso interesse per i monumenti, ad esempio a Costanza, Mangalia, *Histria, Ulmetum,* Slava Rusă, ecc., nei mesi di aprile-maggio 1918, soprattutto se teniamo conto che si erano aggiunte nuovo scoperte.

La pubblicazione

Tutto questo era ogni volta annotato coscienziosamente nel Diario, come avremmo scoperto dalla sua prima pubblicazione in originale nel 1995-1996, insieme ad osservazioni scientifiche di rilievo. D'altra parte, ogni viaggio particolarmente significativo dal punto di vista dell'archeologia cristiana era reso noto attraverso studi apparsi breve tempo dopo la visita o le visite rispettive, talora anche attraverso conferenze. Allo stesso tempo, ha sempre consultato i migliori specialisti romeni e stranieri, così da essere al corrente con le ultime scoperte e interpretazioni. Il frutto più importante di queste ininterrotte attività resta comunque, fuor di dubbio, il suo volume *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, apparso a Bucarest

nel 1918, dove vengono trattate sistematicamente tutte le scoperte e non solo le iscrizioni. Era quel che aveva fatto, in modo notevole per l'epoca, Vasile Pârvan nel 1911, sempre a Bucarest, con *Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman* [Contributi epigrafici alla storia del cristianesimo daco-romano].

Si può dire che le 224 pagine a cui ammonta il libro di Netzhammer siano un esempio rilevante di sintesi e interpretazione storica per il soggetto trattato. Del resto, era stato attirato dai monumenti della Dobrugia fin dal suo primo soggiorno in Romania fra il 1900 e il 1902, secondo quanto scrive egli stesso all'inizio della prefazione al libro. Come si è poi visto, li ha conosciuti direttamente e molto bene durante gli anni del suo episcopato.

Ecco in breve, cosa apportava allora il libro a cui ci riferiamo. Innanzitutto, era fra i primi lavori di questo genere ad occuparsi, secondo il soggetto annunziato dal titolo, di una provincia del tardo Impero Romano, cioè della *Scythia* detta anche *Minor*. Va qui ricordato che la provincia chiamata dal medioevo Dobrugia territorialmente copriva quasi del tutto proprio questa ex provincia romana. Poi, i diciassette capitoli che seguivano la prefazione illustravano, dopo la necessaria introduzione, la problematica generale degli esordi del cristianesimo nell'Impero Romano con riferimento alla specificità della provincia della *Scythia*. Di conseguenza, fin dall'inizio e anche solo dall'indice, si rilevano metodo e rigore.

Il problema della cristianizzazione della provincia delle *Scythia* costituisce il soggetto del primo capitolo, dove l'autore, grazie ad una eccellente conoscenza delle fonti e alla loro interpretazione, inclinava a credere nella presenza dell'apostolo Andrea nella regione, anche se evidenti prove storiche allora non ne esistevano (e non esistono nemmeno oggi). Da conoscitore delle liste martirologiche, delle quali del resto si parla spesso anche nel Diario, Netzhammer ha ritenuto necessario e più utile occuparsi della loro storia con riferimento agli specifici insediamenti e non globalmente all'intera provincia. Questo, probabilmente, anche a causa della mancanza di conferme epigrafiche destinate ad apparire solo molto più tardi. In questo ordine così stabilito, il secondo capitolo tratta dei martiri tomitani. Un altro motivo per procedere in questo modo deve essere stato anche, crediamo, il numero molto grande di martiri registrati a *Tomis*. Qui, la maggior parte di loro, come spiega l'autore e finora nessuno lo ha contraddetto, risale al tempo di Licinio, quando la città era già la capitale della provincia. L'argomento indiretto portato in più dall'autore è epigrafico, cioè l'iscrizione di *Salsovia* del tempo di Licinio concernente il culto del Sole, che era stata commentata in modo relativamente recente da Vasile Pârvan. D'altro canto, Netzhammer l'aveva vista nella collezione del Museo Nazionale delle Antichità di Bucarest, così come aveva visto e letto quasi tutte le iscrizioni di cui si parla nel libro.

Il terzo capitolo è correttamente intitolato dal punto di vista dell'organizzazione della chiesa a muovere dalla data dell'episodio martirologico che evoca: "Halmyris e il primo vescovo di Tomis". In verità, l'ulteriore storiografia specialistica ha ribadito questa realtà di un unico vescovo per l'intera provincia nella sua capitale fino a molto più tardi che nelle altre province dell'Impero.

I capitoli seguenti dal quarto all'undicesimo riguardano in un modo o nell'altro sempre l'organizzazione della chiesa nella provincia, a muovere da diverse informazioni. Il primo di loro costituisce un'eccellente lezione di geografia storica, ad un livello già elevato per le conoscenze di allora. I seguenti, fino al capitolo dieci incluso, costituiscono le più riuscite evocazioni delle personalità dei vescovi Gerontius e Theotimus, Timotheus, Ioannes, Alexander e Theotimus II, Paternus, dove per la prima volta si fa chiaro riferimento ai "monaci sciti", e infine Valentinianus.

Nel caso di Paternus, senza altri commenti, Netzhammer chiudeva il capitolo con l'ultima attestazione documentaria del vescovo tomitano conosciuta, datata all'anno 520, quando egli aveva partecipato a un sinodo a Costantinopoli. Lì, si firmò come "vescovo metropolitano della provincia di Scythia". Sull'esemplare personale dell'autore che ho utilizzato per la traduzione rumena del libro nel 2005, Netzhammer annotava dopo questa citazione e poco tempo dopo la pubblicazione del suo libro: "Il prof. Strzygowsky di Vienna mi ha scritto il 24 agosto 1918: «Lei si rallegrerà venendo a sapere che, da quel che pare, un vassoio d'argento scoperto a Poltava reca il nome di un vescovo Paternus. I colleghi russi hanno già supposto che si potrebbe trattare del vescovo di Tomis. Ne ho parlato nel mio lavoro *Altai — Iran e la migrazione dei popoli*, p. 50 e segg. Vi si trova anche una riproduzione poco riuscita»". L'erudito viennese J. Strzygowsky si riferiva al disco o patena d'argento dorato che reca il nome del vescovo tomitano e fa parte del tesoro scoperto a Malaia Perescepina in Ucraina, tesoro che all'epoca si trovava al Museo Ermitage di S. Pietroburgo. È stato rapidamente introdotto nel circuito scientifico rumeno per la prima volta proprio da R. Netzhammer con la sua nota "Il disco del vescovo Paterno di Tomis", nel nr. 16 (1921), 37 del *Bollettino della Società Numismatica Rumena*, pp. 9-10. Successivamente, nel 1944 per la prima volta è stato valorizzato nell'ambito della storia del cristianesimo della regione da Ion Barnea. Fino ad allora però e solo nel 1929 (cioè diciassette anni dopo la scoperta) uno dei "colleghi russi" ricordati nella lettera da Vienna ed evasi da un campo di concentramento sovietico in costruzione dal 1917, L. Matzulewitsch riusciva a pubblicare in Germania il primo studio scientifico concernente questa patena, insieme ad altri pezzi del tesoro dell'Ermitage.

L'undicesimo capitolo, dedicato alla metropoli di *Tomis*, è, per il suo

contenuto, uno dei più grandi del libro e costituisce al contempo la prima monografia scientifica riguardante l'antica città. Potrei dire che è anche l'ultima per il fatto che metodologicamente tutto quello che si è scritto dopo ha (e talora ha avuto) motivi sufficienti per muovere da quello che ha delineato allora Raymund Netzhammer. In più, come in altri casi, troviamo presentate immagini che nel frattempo sono scomparse e delle quali bisogna tener conto nel ricostruire la storia della città antica e anche moderna.

Altrettanto ampio e dedicato alla stessa città è il capitolo dodici che contiene e commenta le iscrizioni funerarie paleocristiane scoperte a *Tomis* fino a quel momento. Ben pochi sono i luoghi dove nella lettura delle iscrizioni greche e latine o nella loro interpretazione si può ancora intervenire, correggere, completare. Comunque, tenuto conto delle conoscenze di allora, lo stile e il valore di quanto è stato scritto e pubblicato dall'autore raggiunge un livello scientifico molto alto.

Dal punto di vista documentario, il capitolo tredici, che come dice il titolo riguarda la città di *Axiopolis* nelle vicinanze di Cernavoda, è anch'esso molto prezioso. Le descrizioni professionali delle cose viste, insieme ai notevoli disegni, opera di P. Polonic, lasciano alla posterità — specialisti o semplici lettori — informazioni che per la maggior parte sono scomparse per sempre. Si è arrivati a questa situazione dopo che in quel punto strategico si è costruita una base militare sviluppatasi sullo stesso luogo dal periodo interbellico fino a non molto tempo fa. Non aggiungiamo nulla sull'interpretazione corretta della documentazione concernente la struttura e l'importanza dei monumenti cristiani della tarda città antica.

Il capitolo quattordici che, come si rileva, dopo *Tomis* segue una serie regionale, si occupa dell'angolo nord-ovest della provincia e insieme dell'eparchia. Tra i siti antichi identificati fino a quel momento, Netzhammer non aveva ancora visto solo *Dinogetia*, dove sarebbe giunto solo nel 1921, come annota nel Diario. Ve lo attirava il gran numero di martiri (otto registrati nominalmente dai martirologi), motivo per cui visitando le rovine della fortezza il 22 giugno 1921, scriveva con piena convinzione: "Anche se non possiamo sperare che scavi sistematici sulla collina di Dinogetia chiariscano appieno la storia dei martiri di questo luogo, ugualmente si potrebbe arrivare alle fondamenta dei vecchi luoghi di culto cristiani che non potevano mancare qui, come del resto nemmeno nelle altre città che facevano parte dell'eparchia subordinata alla città di Tomis". Trenta anni dopo che era stata effettuata questa visita e formulata questa ipotesi, una squadra di archeologi guidata da Gheorghe Ştefan e affiancata da Ion Barnea come specialista in questo campo, scopriva le vestigia della basilica paleocristiana di Dinogetia. In più, oggi sappiamo che tutte le città della provincia della *Scythia* dove si sono iniziate o continuate le ricerche archeologiche, dispo-

nevano ciascuna almeno di una basilica destinata alle riunioni dei cristiani per la liturgia. Tornando al problema molto importante dei martiri della regione, anche in questo caso si confermano e completano alcuni pensieri di Netzhammer. È quanto ad esempio oggi si può constatare a *Noviodunum* dove nomi ricordati come presenti negli atti dei martiri sono apparsi scritti vicino alle loro ossa nella cripta scoperta nel 1971 sul territorio della città antica. "Philippos e i suoi" scriveva Netzhammer nel 1918. L'iscrizione in vernice rossa della cripta presso *Noviodunum* nominava i martiri Zotikos, Attalos, Kamasis e Philippos. Da rilevare anche l'ipotesi dello stesso autore, successivamente confermata, che l'importante territorio subordinato alla città ricordata, ad un certo punto fosse diventato anche *municipium*. Per la stessa zona, l'autore ha esattamente sottolineato, interpretando l'informazione epigrafica, il ruolo molto importante della città di *Troesmis* per la provincia della *Moesia Inferior*, corrispondente all'epoca del Principato.

Anche se al termine della redazione del libro apparso nel 1918 l'informazione concernente il "cristianesimo nei villaggi" era ancora lacunosa (nemmeno oggi è molto più ricca), crediamo che sia notevole il fatto che l'autore abbia sentito il bisogno di introdurre un capitolo, il quindicesimo, con questo titolo. Esso continua a restare attuale nella ricerca storico-archeologica odierna per quanto riguarda l'ambiente provinciale tardo-romano. È un deficit che è difficile da colmare non soltanto per la regione del basso Danubio e che si salda in grande misura con l'analisi del processo di romanizzazione là dove il controllo dell'impero ha continuato anche dopo Costantino il Grande, come nel caso della provincia della *Scythia*.

Alcuni dati del capitolo che segue con il numero sedici e che si occupa delle "Comunità cristiane della riva del Mar Nero", presentano novità praticamente assolute per quell'epoca in quanto inglobano scoperte molto recenti a *Histria*, osservazioni personali su *Argamum* accompagnate da un notevole disegno opera dello stesso Polonic, dati che oggi è difficile osservare ancora a *Callatis*, a Capo Caliacra e a Cavarna (l'antica *Bizone*), a Balcic e *Stratonis Turris*.

Non casualmente tutto questo circuito dei monumenti provinciali con in primo piano le vestigia paleocristiane si chiude con un capitolo, il diciassettesimo, intitolato "Tropaeum, la città dalle basiliche", il più lungo di tutti. Grigore Tocilescu e i suoi collaboratori romeni e stranieri avevano fatto qui un'opera da pionieri. Dopo la scoperta e la pubblicazione del monumento trionfale di Traiano, l'obiettivo dei ricercatori è rimasto la città antica di circa dieci ettari che ha preso il nome dal monumento. Si vedevano in superficie (il disegno di Polonic pubblicato da Netzhammer suggeriva in qualche misura quel che si poteva distinguere) il contorno delle mura di difesa, i confini delle costruzioni più importanti della città, il luogo di

porte e torri, il tracciato di alcune strade, ecc. Secondo l'uso del tempo, oggi difficilmente accettabile, gli scavi hanno interessato i contorni delle fortificazioni e quelli degli edifici in più chiaro rilievo. Si sono identificate così, gradualmente, quattro basiliche paleocristiane all'interno della città ed un'altra, chiamata fin dall'inizio "cimiteriale", nella zona della necropoli, su una collina vicina. Era il motivo per cui Netzhammer iniziava il capitolo citato con queste parole: "La perla degli insediamenti paleocristiani della Dobrugia è senza dubbio l'antica città di Tropaeum". Nel libro apparso in precedenza con il titolo già ricordato di *Aus Rumänien*, la descrizione della città antica stava sotto le parole "Ein Ausflug in das Pompei der Dobrogea", tanto l'autore era rimasto impressionato da quelle scoperte. È un altro esempio di micro-monografia del sito che rivaleggia, per solidità e interpretazione, con lo studio che Vasile Pârvan aveva pubblicato nel 1911 al termine delle ricerche nella zona, dopo la morte prematura nel 1909 di Tocilescu.

Conclusioni

Anche fermando il nostro sguardo solo sul libro del 1918 di Raymund Netzhammer, si può constatare quanto grande sia stato il contributo del nostro autore per quel che riguarda l'epoca paleocristiana. Gli echi si sono fatti sentire fin da allora, pochissimo tempo dopo la pubblicazione, malgrado gli avvenimenti drammatici ancora non conclusi sul piano europeo e mondiale. Uno di essi è stato segnalato dallo stesso Netzhammer sul suo volume personale, dove ha annotato fin tardi osservazioni, rilievi o note di corrispondenza di molti studiosi europei che tenevano a rivolgersi a lui con novità o interpretazioni successive all'apparizione del libro. Trascriviamo qui, per la prima volta dopo l'edizione rumena del 2005, solo quelle annotate con troppa modestia da Netzhammer sul proprio volume.

"[Leon] Ruzicka mi scrive (28.IX.18): «Nel nr. 420 del volume XI di Numm. Mitt., p. 48-9, si trova una recensione molto bella riguardante la Sua opera, scritta dal consigliere prof. Kubitschek»".

"[Carl] Auner si pronuncia a proposito di questo lavoro in *Bukarester Sonntagblatt*, nr. 21 dell'11 agosto 1918. Una recensione è apparsa in *Echos d'Orient* 1920, molto benevola".

"In *Deutsche Literaturzeitung* una recensione lunga, molto favorevole del professore protestante di teologia Georg Stuhlfauth di Berlino, il 13 novembre 1920. «La scienza della storia della chiesa, l'archeologia cristiana, non da ultimo però anche il paese a cui è dedicato, hanno tutti motivi per esprimere la propria gratitudine per questo scritto e per le ricerche che contiene»".

"H. D. [Hippolyte Delehaye S. J.] recensisce in modo favorevole il mio lavoro in *Analecta Bollandiana*. Afferma che il sottoscritto conosce il paese, «... il enregistre tous les renseignements qui s'y rapportent, parfois sans les discuter autant que nous le souhaiterions. Ainsi la liste des Martyrs de Tomi, d'après le martyrologe hiéronymien, méritait d'être examinée de plus près. Mais Mgr. N. s'est attaché avec prédilection aux données archéologiques. Avec les inscriptions il relève les moindres vestiges d'édifices sacrés dans les différentes localités qui ont laissé une trace dans l'histoire ecclésiastique : Tomi, Axiopolis, Tropaeum et autres. Ce sont en partie les résultats des fouilles tout à fait récentes, dont le public, en raison des événements, a pu difficilement prendre connaissance. La moisson épigraphique est assez abondante. Malheureusement, nous n'y trouvons rien qui rappelle les saints du pays. L'inscription d'une table d'autel etc.» Riporto le altre osservazioni ai luoghi rispettivi nel corpo del libro".

"Il dr. Rudolf Egger mi scrive l'8 luglio 1921 da Vienna: «... Ho immediatamente cominciato a leggere il libro e ho rilevato quanto offre e ancora offrirà la Scythia agli archeologi del paleocristianesimo. Poiché per la morte di Tocilescu e dei miei professori Benndorf e Bormann non ho più quasi nessun contatto con la Romania, non ho potuto conoscere nemmeno le pubblicazioni specialistiche, per cui ora mi sono riservate grandi sorprese. Si pongono molti interrogativi, la cui soluzione sarebbe di particolare interesse»".

In un altro spazio all'inizio del libro, Netzhammer ha trascritto ancora nell'ordine di arrivo alcune righe da altre tre lettere ricevute lo stesso anno dell'apparizione del libro. Le trascriviamo in traduzione per far vedere come anche tre altri grandi specialisti stranieri giudicavano l'importanza del contenuto del libro di Netzhammer.

"Il prof. [Behrendt] Pick (11-XI-1918) dice : «Gli studiosi nel campo dell'archeologia cristiana attraverso questo libro vengono introdotti in una nuova provincia»".

"L'abate Ildefons Herwegen di Maria-Laach mi ha scritto (22-IX-1918): «L'antico mondo cristiano recuperato qui è particolarmente impressionante e mostra, a parer mio, un carattere unitario che non avevo conosciuto fino ad ora»".

"Monsignor [Carl Maria] Kaufmann (Francoforte) mi ha scritto (7-IX-1918): «Per il paese e la regione che conosce tanto bene e con autorevolezza, quest'opera riveste grande importanza, inoltre mette un ricco materiale a disposizione della ricerca sul paleocristianesimo»".

Pick è stato un grande numismatico del tempo, autore di lavori di riferimento citati anche oggi, Herwegen, è stato specialista in liturgia e per que-

sto ottimo conoscitore degli esordi del cristianesimo, mentre Kaufmann è lo stesso autore di trattati di archeologia e epigrafia cristiana apparsi in più edizioni e utilizzati nelle università ancora ai nostri giorni. Ecco dunque da che ambiente venivano i giudizi summenzionati. Non aggiungiamo qui le note puntuali che erano evocate dall'autore al di là di quelle generali citate poco sopra e sparse in forma manoscritta nel suo volume personale dovunque riceveva dai suoi corrispondenti suggerimenti o nuovi punti di vista.

D'altra parte, come ogni studioso che si rispetti, laddove ha creduto opportuno tornare quando le informazioni e le interpretazioni accumulate lo richiedevano, è tornato sulle proprie idee già espresse. È, ad esempio, il caso della problematica riguardante i martiri della regione, già affrontata nel volume. La questione è stata ripresa ampiamente e con alcune novità rispetto a quanto detto nel libro, nel suo studio "Die christlichen Märtyrer am Ister", apparso nel volume *Grigore Antipa. Hommage à son œuvre*, Bucarest 1938, pp. 379-392.

Prima di concludere, bisogna aggiungere, oltre a quanto è stato detto finora a proposito dell'importanza dell'opera di Raymund Netzhammer nel campo dell'archeologia cristiana, ancora una limpida prova a sostegno di questa qualità. Sta nella constatazione reale e molto semplice del fatto che i suoi lavori sono stati citati e utilizzati a partire dal volume concernente le antichità cristiane da parte di tutti gli autori del campo, romeni e stranieri. Pertanto, quest'opera monumentale resta ancor oggi indispensabile per gli specialisti e non solo per loro. La prima edizione rumena del libro, e finora l'unica, ad esempio è andata esaurita rapidamente dopo la sua apparizione alla fine dell'anno 2005.

Universitatea din Bucureşti
Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan"
Academia Română
Str. H. Coandă 11
RO – 010667 Bucureşti

Alexandru Barnea

SUMMARY

A. Barnea, "Raymund Netzhammer Contribution's to Christian Archeology and the History of Ancient Christianity in the Lower Danube."

R. Netzhammer's monograph *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha* was published in 1918 and its Romanian translation in 2005. The old Roman province of Scythia Minor was a favorite place of Netzhammer, the great lover of Christian antiquities. This is true especially for the episcopal city of Tomis, known for being the seat of several bishops and connected with the memory of many martyrs of early Christianity. Netzhammer's book, divided into seventeen chapters, is still useful today. His intuitions have been often confirmed by subsequent research and the description of lost monuments, with the illustrations drawn by P. Polonic, is still valuable. Netzhammer's personal copy contains his handwritten marginal notes and assessments of scientists of the time which are cited at the end of the article.

Violeta Barbu

Raymund Netzhammer, pioniere dell'antropologia religiosa in Romania e nei Balcani

Disciplina legittimamente inclusa nel campo delle scienze umane, l'antropologia religiosa si è sviluppata proprio fra l'arrivo, nel giovane Regno della Romania, del monaco benedettino Raymund Netzhammer[1], pieno di entusiasmo e curiosità, e il culmine della sua carriera di pastore della diocesi romano-cattolica di Bucarest. Tra l'ultimo decennio del XIX secolo e lo scoppio della Prima guerra mondiale, tutto quanto era necessario affinché la disciplina si affermasse[2] (scuola di pensiero concettuale, pubblicazioni periodiche, dibattito europeo, disciplina inclusa nel curriculum accademico), si era già realizzato. Émile Durkheim, Marcel Mauss, Herbert Hubert, Max Weber avevano pubblicato i loro contributi fondamentali[3], che aprivano prospettive teoriche sui rapporti tra la religione e la struttura del gruppo sociale, riscoperti nell'ultimo decennio del secolo scorso dalla Scuola di Annales[4].

Anche se Netzhammer descrive devozioni e riti collettivi, tuttavia, i suoi contributi di antropologia religiosa non tendono alle generalizzazioni sociologiche di questi autori. Intuitivamente, il vescovo presta attenzione non alla religione come fatto sociale, ma invece al rapporto fra natura e cultura, avvicinandosi agli approcci dei pionieri dell'antropologia di oltre oceano:

---

[1] Raymund Netzhammer si recò in Romania per la prima volta nel 1900, cfr. Raymund Netzhammer, *Episcop în România într-o epocă a conflictelor naţionale şi religioase*, Nikolaus Netzhammer – Krista Zach, ed., vol. I-II, Humanitas, Bucureşti 2005, p. 27.

[2] Jerry Moore, *Visions of Culture. An Introduction in Anthropology. Theories and Theorists*, Walnut Creek 1997, p. 14-29; Alan Barnard, *History and Anthropology*, Cambridge 2000, pp. 29-67; Thomas Hylland Eriksen, *What is Anthropology*, London – Ann Arbor 2004, pp. 13-42.

[3] L'anno 1896 segna il debutto di Marcel Mauss con il saggio *La religion et les origines du droit pénal*; nel 1899, Marcel Mauss e Herbert Hubert pubblicano insieme *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, e tra 1902-1903, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*; Émile Durkheim insieme a Marcel Mauss elaborano il saggio *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives* (1906), mentre Émile Durkheim, con *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) diede un contributo significativo alle questioni di metodo e alla comprensione dei fenomeni della vita religiosa; nel 1916 e nel 1922 dovevano apparire i due volumi *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, includendo l'intera opera di sociologia religiosa di Max Weber.

[4] Bernard Lepetit, ed., *Les formes de l'expérience. Une autre histoire* sociale, Albin Michel, Paris 1993.

Franz Boas e Bronisław Malinowski[5]. Senza conoscere i principi del relativismo culturale o del particolarismo storico di Franz Boas[6], Netzhammer li ha attuati nei suoi saggi di antropologia religiosa. Tendenzialmente, ha trattato le devozioni e le pratiche religiose dei romeni ortodossi come un'espressione culturale tanto valida quanto diversa della cultura religiosa occidentale. Esplorando costantemente il contesto storico dei grandi punti di inflessione della storia romena, dall'antichità romana ai primi secoli della cristianizzazione[7], dai missionari cattolici del XVII secolo all'instaurazione della monarchia degli Hohenzollern nell'appena nato regno di Romania, Netzhammer ha fatto del particolarismo storico della civiltà romena una chiave di comprensione dello specifico profilo del suo ethos. Se ha appoggiato la nozione di "cristianesimo rurale" per descrivere la dominazione romana sulle foce del Danubio, l'ha fatto perché poteva osservare direttamente nel suo tempo la forza delle manifestazioni religiose popolari durante il regno del principe Carlo I Hohenzollern (1866-1914)[8]. Proprio come Bronisław Malinowski[9], egli fu convinto della verità che l'accesso all'esperienza religiosa di un popolo non è concesso a un ricercatore se egli non vive in mezzo ad esso e se non ne diventa "un osservatore partecipante". Viaggiatore curioso, l'arcivescovo Raymund Netzhammer non ha mai esitato a scavalcare la soglia delle dimore dei contadini poveri, di osservare i loro costumi, cibo e indumenti, il modo di lavorare e soprattutto la maniera nella quale vivevano la fede, nella semplicità inalterata del passar del tempo o nel ritmo delle trasformazioni moderne che il giovane Stato romeno avrebbe voluto attuate al più presto. Affascinato dagli zingari, Raymund Netzhammer si è impegnato a descrivere le loro strutture sociali peculiari,

---

5 Alan Barnard, *History and Anthropology*, Cambridge 2000, pp. 29-67; Thomas Hylland Eriksen, *op. cit.*, pp. 13-18.

6 Jerry D. Moore, "Franz Boas: Culture in Context", in Idem, *Visions of Culture: an Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, Altamira, Walnut Creek 2009, p. 33.

7 A titolo esemplificativo si ricordano i seguenti scritti di R. Netzhammer: *Nach Adamclissi. Ein Sommerausflug in das Pompeji der Dobrogea*, in *Katholische Kirchenzeitung*, Salzburg 1906; *Ce-mi povestesc monedele mele din Tomis*, in *Revista Catolică* 1/4 (1912), pp. 487-503; *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, Bukarest 1918; *Eine Münze aus Istros barbarischen Ursprungs*, in *Buletinul Societății Numismatice Române* 22 (1927), pp. 16-19; *Stadtwappen auf Münzen pontischer Städte*, Zürich 1937; versione romena di questi saggi in Raymund Netzhammer, *Antichitățile creștine din Dobrogea*, Alexandru Barnea, ed., George Guțu, trad., București 2005.

8 Raymund Netzhammer, *Aus Rumänien. Streifzüge durch das Land und seine Geschichte*, Verlagsanstalt Benziger & Co. A.G. Typographen des heiligen Apostol. Stuhles, Einsiedeln – Waldshut – Cöln a. Rh. Zweite Auflage, Band I-II, Einsiedeln – Waldshut – Köln – New York 1919.

9 Michael W. Young, *Malinowski: Odyssey of An Anthropologist, 1884-1920*, Yale University Press, New Haven 2004.

gli atteggiamenti specifici e il modo di vivere[10], utilizzando un procedimento induttivo fondato sull'osservazione empirica di un gruppo culturale ben localizzato.

Nel contesto romeno, Raymund Netzhammer si colloca nella lunga fila dei prelati e dei missionari cattolici di origine straniera, la cui testimonianza sulla vita religiosa dei romeni ha costituito una fonte importante per la storia della religiosità nell'epoca pre-moderna[11]. Dal punto di vista documentario, si tratta di una ricca raccolta di relazioni missionarie, visite pastorali dei vescovi (*relationes ad limina*), diari, bolle e corrispondenza. Mettendoli a confronto con altri tipi di fonti, i carteggi dei missionari cattolici che si sono diffusi, dopo la creazione nel 1622 della Congregazione de Propaganda Fide, nei territori cristiani controllati dall'Impero ottomano, cioè i Paesi romeni, la Bulgaria, la Serbia, l'Albania, la Grecia, si ottiene un tesoro di informazioni per delineare una rappresentazione delle opzioni confessionali di queste popolazioni, dei tipi di esperienza religiosa che condividevano, del grado di stabilità delle comunità, dell'influsso reciproco generato dalla convivenza[12]. Colte sul vivo, queste testimonianze hanno dato nel campo della storiografia romena una svolta decisiva ad un'ermeneutica dell'alterità[13], sia che si tratti del fedele cattolico di etnia diversa da quella del missionario, sia che si tratti del fedele ortodosso, diverso per lingua, confessione e costumi.

Eppure gli studi di antropologia religiosa del vescovo Raymund Netzhammer non si inquadrano in questa grande categoria di fonti. Essi

---

[10] P.[ater] Raymund [Netzhammer], *Zigeuner*, "Die Zukunft". Monatsschrift für Jünglinge. Organ der schweiz.[erischen] kath.[olischen] Jünglingsvereine, anno IV, nov. 1902 – ott. 1903, Einsiedeln 1903, pp. 56-58; Raymund Netzhammer, *Aus Rumänien. Streifzüge*, pp. 219-242, trad. rom. a cura di George Guţu, *Din România. Incursiuni prin acestă ţară şi istoria ei*, vol. I-II, Humanitas, Bucureşti 2010, pp. 181-200; v. George Guţu, *Episcop într-un peisaj multicultural. Despre imaginea "ţiganului" în consemnările lui Raymund Netzhammer* in *Episcopul Raymund Netzhammer şi spiritul locului*, Violeta Barbu – Nikolaus Netzhammer, ed., Editura Academiei, Bucureşti 2014, pp. 252-269.

[11] Iniziata con i quattro volumi del *Diplomatarium Italicum* apparsi nel periodo interbellico presso l'Accademia Romena di Roma (1925-1930), poi continuata dopo il 1960, con l'edizione sistematica di queste fonti nella collana *Călători străini despre ţările române (Relazioni dei viaggiatori sui Paesi romeni)*, Maria Holban – Paul Cernovodeanu – Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru, ed., Bucureşti, Editura Enciclopedică-Editura Academiei, vol. 1-X, serie nuova I-V, 1968-2015; Mihaela Grancea, *Călători străini despre aspecte ale vieţii cotidiene. Relaţii interetnice şi interconfesionale în spaţiul românesc*, în vol. *Spiritualitate transilvăneană şi istorie europeană*, a cura di Iacob Mârza e Ana Dumitran, Muzeul Naţional al Unirii, Alba-Iulia 1999, pp. 225-234; Eadem, *Călători străini prin Principatele Dunărene, Transilvania şi Banat. Identitate şi alteritate*, Sibiu 2002.

[12] Violeta Barbu, *Purgatoriul misionarilor. Contrareforma în ţările române în secolul al XVII-lea*, Editura Academiei, Bucureşti 2008, pp. 29-126.

[13] Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Luce Giard, ed., Seuil, Paris 2005, p. 47.

non sono né relazioni inviate a Roma, né il risultato delle visite pastorali nelle comunità cattoliche della diocesi di Bucarest che lui guidava, né un repertorio enciclopedico di costumi, pronto ad un uso impressionistico e intuitivo. La sua prospettiva, diversa da quelle dei suoi predecessori dei secoli precedenti, è unica. Quali sono, dunque, le peculiarità di questo approccio innovatore?

Prima di tutto, i contributi di antropologia religiosa di Raymund Netzhammer testimoniano il carattere metodico delle indagini che egli fece sul campo. Si è recato nei luoghi di culto, ha osservato attentamente i riti e le devozioni, ha esaminato oggetti di culto, ha fatto indagini presso diverse persone (preti, fedeli etc.) che potevano offrire chiarimenti e spiegazioni. Oltre ad aver consultato statistiche ufficiali, è ricorso alle più recenti scoperte e pubblicazioni nel campo della storia e archeologia che aveva a sua disposizione.

In secondo luogo, colpisce il suo atteggiamento totalmente diverso rispetto al tipo di esperienza religiosa che sta descrivendo. Se i missionari suoi predecessori si limitano a una prospettiva confessionale, dalla quale scagliano giudizi critici contro le superstizioni, gli abusi o il formalismo di cui accusano i cristiani orientali, Raymund Netzhammer si avvicina con curiosità, interesse e simpatia alla vita religiosa della maggioranza dei romeni. A misura che ne scopre più chiaramente le antiche radici del periodo post-apostolico, l'eredità comune delle due Chiese, quella dell'Occidente e quella dell'Oriente si impone a lui come ponte di incontro e possibilità di recupero dell'unità.

Una tale posizione, tanto nuova quanto difficile da assumere, si iscriveva nella cornice generale di una nuova visione sull'Oriente cristiano, inaugurata dal papa Leone XIII. Sin dall'inizio del suo pontificato, il papa Leone XIII ha mostrato il suo interesse per le Chiese orientali con l'enciclica *Grande munus christiani propugnandi* (30 settembre 1880), tramite cui estendeva il culto degli evangelizzatori dei popoli slavi, i Santi Cirillo e Metodio, alla Chiesa Universale[14]. Nel 1881, con il decreto *Orientalium Ecclesiarum ritus*, Leone XIII ristabilisce il rito bizantino, in tutta la sua genuinità, nel monastero di Grottaferrata[15], fondato nel 1004 dal calabrese San Nilo di Rossano. Il frutto di una tale iniziativa fu il rifiorire della tradizione di erudizione bizantina nel centro nel quale si trovava una biblioteca che diventerà famosa in seguito, grazie ai codici bizantini di un valore ine-

[14] All'opera del papa Leone XIII in favore dell'Oriente cristiano Rosario F. Esposito ha consacrato un'ampia ricerca monografica: *Leone XIII e l'Oriente cristiano*, Paoline, Roma 1961.

[15] G.M. Croce, *La badia greca di Grottaferrata e la rivista "Roma e l'Oriente". Cattolicesimo ed ortodossia fra unionismo ed ecumenismo (1799-1923)*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990.

stimabile in Europa. Già nel 1905, il benedettino Raymund Netzhammer mentre si trovava a Roma come rettore del Collegio Greco, fa da guida con grande garbo a Dimitrie A. Sturdza, l'ex primo ministro della Romania e capo del partito liberale, in visita all'abbazia di Grottaferrata, al quale aveva donato con grande generosità dei libri romeni. Il ricordo di questa visita rimarrà speciale nella memoria dell'arcivescovo, grande ammiratore dell'eccelso aristocratico romeno, artigiano dell'avvicinamento alla Santa Sede del giovane Regno di Romania, ingegnoso diplomatico e illustre estimatore di manoscritti e libri antichi[16].

Espressione della nuova posizione di riconoscimento della stessa dignità delle Chiese orientali, l'enciclica *Orientalium dignitas* promossa il 30 novembre 1894[17] dallo stesso papa, diventerà in seguito la guida in tutti i rapporti fra le comunità orientali e le missioni latine. Annunciata già al Congresso Eucaristico di Gerusalemme del 1893, l'iniziativa di avvicinamento alle Chiese orientali divenne uno dei pilastri del pontificato del papa Leone XIII[18]. Attorno a questo progetto maggiore, si concentrarono una serie di istituzioni e furono coinvolte numerose personalità e congregazioni.

Fra queste, l'ordine dei Benedettini e il futuro arcivescovo di Bucarest, Raymund Netzhammer, avranno un ruolo di primo piano accanto ad altre congregazioni. L'enciclica, ricevuta con diffidenza da parte dei cardinali della vecchia ala conservatrice-tradizionalista della Curia Romana, preoccupati ancora della conservazione del "latinismo" della Chiesa Romana di fronte alla varietà dei riti delle Chiese orientali unite con Roma, avrà l'effetto di avvicinamento tra Oriente e Occidente e con il tempo cesserà il desiderio di egemonia. Nello spirito dell'enciclica *Orientalium dignitas*, si intravedeva un processo di convergenza culturale portato prima di tutto a un migliore riconoscimento della ricchezza spirituale di questa parte del mondo, custode, come scriverà l'arcivescovo Netzhammer nel suo studio *Unsere Stellung zur griechisch-orthodoxen Kirche*[19], "di una fede millenaria e di un fondamento dogmatico eminentemente sano". Così come Raymund Netzhammer si mostrava un fervente sostenitore dell'enciclica *Orientalium dignitas*, il nuovo orientamento appassionò progressivamente anche i car-

---

[16] La visita viene ricordata da Netzhammer in *Amintiri despre omul de stat Dimitrie A. Sturza*, in *Episcopul Raymund Netzhammer şi spiritul locului*, p. 101-111.

[17] In questo documento, il sommo pontefice si riferisce non solo ai greco-cattolici, ma anche "ai greci puri" come lui chiama gli orientali non uniti: Paul Fournier, *La constitution du pape Léon XIII sur les Églises Unies d'Orient*, "Revue Internationale de Droit Public", II, 1895, jan-févr., pp. 83-110, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k911935/f4.image.

[18] Claude Soetens, *Le Congrès eucharistique de Jérusalem (1893)*, Louvain 1977.

[19] Pubblicata in "Katholische Kirchenzeitung", Salzburg 1903; trad. rom. in *Raymund Netzhammer în România. Pe urmele spiritului locului*, Editura Academiei, Bucureşti 2014, pp. 67-77.

dinali dell'antica Congregazione *Propaganda Fide*, che ritornò alla missione affidatale nel periodo della Controriforma quando fu istituita: la rinascita dell'Oriente attraverso l'Oriente stesso.

L'enciclica del 1894 vide la luce del giorno dopo un periodo in cui il raggiungimento dell'autocefalia fu il processo dominante nelle Chiese orientali, desiderose di definire il loro ruolo istituzionale nei giovani stati nazionali nati dopo il congresso di Berlino (1878). La Chiesa di Grecia aveva già fatto questo passo nel 1852, la Chiesa di Serbia nel 1879, mentre la Chiesa ortodossa romena ricevette il riconoscimento da parte del Patriarcato di Costantinopoli nel 1885, a seguito dell'atto unilaterale del principe Alexandr Iman Cuba. Le conseguenze pastorali e giuridiche della nuova situazione imponevano alla Chiesa ortodossa romena un periodo di riforma e di aggiornamento, la cui dinamicità fu descritta in modo documentato dall'arcivescovo Raymund Netzhammer nella prima parte del trittico *Über religiöse Verhältnisse in Rumänien*, intitolata *Skizzen aus der rumänisch-orthodoxen Kirche*[20]. Sulla base della propria autorevolezza e di quella del suo incarico vescovile, nonché sulle sue osservazioni fatte sul campo durante le visite pastorali, Netzhammer valuta gli effetti di alcuni provvedimenti presi dai capi della Chiesa ortodossa romena nell'intento di migliorare e di uniformare il culto, di elevare la qualità pastorale del clero e di delineare la cornice legislativa del rapporto tra Chiesa e Stato. Per quanto riguarda il culto, il pastore della piccola comunità cattolica apprezza l'impegno ortodosso di riforma dei libri liturgici e di imporre il loro uso unitario in tutte le diocesi. Si trattava di un processo complesso di riflessione e cambiamento che toccava tutti i livelli del culto e della pastorale, rispecchiando la variegata realtà della vita religiosa. In tali circostanze, l'attenzione del vescovo Netzhammer si focalizzava sulle istruzioni riguardo alla cura pastorale e la formazione del clero ortodosso. Seppur colpito dalla volontà di miglioramento della Chiesa ortodossa, egli esprime le sue riserve sulla qualità della formazione nei seminari ortodossi nei quali prevaleva la presenza di professori laici, immersi, secondo lui, in una mentalità troppo secolare.

Un altro aspetto che suscitò l'interesse del vescovo latino di Bucarest fu lo sforzo notevole del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa romena di compendiare e riformare la complessa disciplina della vita monastica. Nei suoi pellegrinaggi in Romania[21], Netzhammer fu spesso accolto nelle comunità monastiche maschili e femminili, vivendo secondo la veneranda regola di San Basilio il Grande. Alla luce di questa esperienza personale, l'arcive-

[20] Pubblicata in "Katholische Kirchenzeitung", Salzburg 1902; ; trad. rom. in *Raymund Netzhammer în România. Pe urmele spiritului locului*, pp. 17-35.

[21] Raymund Netzhammer, *Aus Rumänien. Streifzüge durch das Land und seine Geschichte*, passim.

scovo Netzhammer, monaco benedettino, si ritrovava in un ambiente a lui familiare, che condivideva la regola "ora et labora", l'ospitalità, l'*honestas morum* e la comunione fraterna cenobitica. Rimane però colpito sia dalla regola idioritmica, osservata in alcuni grandi monasteri femminili della Moldavia, sia dall'assenza del servizio di predicazione, assistenza ai malati, insegnamento, sia dalla mancanza di curiosità e di esercizio intellettuale nello stato religioso. Nonostante le sue obiezioni di fondo rispetto alle nuove Costituzioni della vita monastica, Netzhammer non può non riconoscere lo sforzo del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa romena di imporre più ordine e chiarezza nella cura generale della vita monastica, benché il rinnovamento spirituale non fosse il compito di tale riforma.

Tuttavia, anche se intravede in modo giusto le esitazioni, le contraddizioni e la tensione fra le usanze medievali ben radicate nei costumi e la volontà moderna di ordine e disciplina, l'arcivescovo Netzhammer descrive in maniera positiva al pubblico occidentale, procedendo per similitudini e confronti, la dinamica contraddittoria del processo di aggiornamento e modernizzazione nel quale si era impegnata la Chiesa ortodossa della Romania, insieme a tutta la società romena.

Se l'analisi istituzionale dello stato della Chiesa ortodossa mette in gioco la sua qualità di titolare della sede vescovile di Bucarest, la vita religiosa del popolo ortodosso interpella gli strumenti del suo sapere erudito. Questa volta, l'oggetto dell'indagine critica è la religiosità popolare compresa da Raymund Netzhammer non tanto come un fenomeno di massa, opposto alle pratiche e alle devozioni delle élite come succedeva in Occidente nel caso del cattolicesimo postridentino[22], ma come una cultura comune, lontana dalla dialettica occidentale fra Chiesa e religione popolare. Invece di seguire la scia dell'imposizione della disciplina dell'età della confessiona-

---

[22] Sul terreno della definizione dei presupposti teorici, numerosi sono le pubblicazioni e i dibattiti, soprattutto dagli anni settanta: Nathalie Zemon Davis, *Some tasks and themes in the study of popular religion*, in Ch. Trinkaus – H. A. Oberman, ed., *The pursuit of holiness in late medieval and Renaissance religion*, Brill, Leiden 1974, pp. 307-336; Robert Mandrou, *De la culture populaire aux 17e et 18e siècle*, Stock, Paris 1975, p. 11; cf. il dibattito sulla religione popolare con la partecipazione di Carlo Ginzburg, Serge Bonnet, Jacques Le Goff, André Vauchez, Raoul Manselli, Pierre Chaunu, in *La religion populaire*, Editions du CNRS, Paris 1979, pp. 391-399; Gabriele De Rosa S.I., *La religione popolare. Storia-teologia-pastorale*, Paoline, Roma 1981; Roger Chartier, *Culture as appropriation: popular cultural uses in early modern France*, in S. L. Kaplan, ed., *Understanding popular culture. Europe from the Middle Ages to the nineteenth century*, Mouton, Berlin 1984, pp. 229-253; Robert Muchembled, *Culture populaire, culture des élites dans la France moderne (XVIe-XVIIe siècle)*, Flammarion, Paris 1991²; R.W. Scribner, *Volksglaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie*, în H. Molitor e H. Smolinky, ed., *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit*, Münster 1994, pp. 121-138; Wolfgang Brückner, *Die Neuorganisation von Volksfrömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionstaat*, în Paolo Prodi –Wolfgang Reinhard, ed., *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin 2001, pp. 147-168, p. 147.

lizzazione, l'arcivescovo cattolico scopre nel suo paese di missione forme di religiosità popolare che non possono essere spiegate a prescindere da "un cristianesimo comune", osmotico, immerso nella totalità del corpo sociale oppure dal tessuto storico della tradizione cristiana orientale nella quale viene riplasmata. Radicata in una tradizione antica di atteggiamenti consolidati senza l'intervento esigente del magistero spirituale della Chiesa ortodossa, la "cultura comune" religiosa dei Paesi cristiani sotto la turcocrazia dopo la caduta dell'Impero bizantino non fu attraversata dalla dicotomia culturale fra le pratiche contadine-popolari e la sensibilità elevata religiosa dei ceti clericali.

Nei Paesi romeni, come d'altronde in tutto il sud-est europeo durante la turcocrazia, fra la cultura cortigiana, quella clericale-monastica e quella dei piccoli scrivani dei villaggi esiste una dinamica di condivisione, generata da uno spazio continuo di comunicazione, di continuità e di scambio fino al XIX secolo, considerato il secolo del modernismo. La scoperta, da parte di alcuni, di un vasto territorio balcanico e nord danubiano, in cui la cultura dei manoscritti, la loro diffusione e la lettura orale erano di casa fino all'inizio del XIX secolo, è una di data recente[23]. Essa avvenne a distanza di decenni dalla ricerca da pioniere del vescovo Raymund Netzhammer. A lui bastò riconoscere l'unità della cultura religiosa e darle il legittimo diritto epistemologico. Infatti, questa differenza specifica era iscritta in un ethos più ampio, quello dell'ortodossia che Raymund Netzhammer non ha cessato di vedere alla luce delle risorse della sua propria tradizione e non attraverso un'analisi in contrasto con l'Occidente. La causa più evidente del fenomeno della "cultura comune", l'assenza di un reale magistero della Chiesa ortodossa e, conseguentemente, di una preoccupazione sostenuta verso il comportamento religioso del popolo cristiano, non viene identificata, negli scritti di Raymund Netzhammer, come un deficit di autorità magisteriale. La lettura dei suoi saggi, estremamente istruttiva nella misura in cui "la cultura comune" rimane infatti il principio fondamentale della realtà culturale-religiosa cristiana del sud-est europeo, ci mette tuttavia di fronte a un paradosso: tanto più profonda era l'osmosi tra il sacro ed il profano, tra élite e popolo, tanto più la perennità del sacro era salvata. La

[23] Alexandru Duţu, *Culture commune et culture populaire: l'exemple du Sud-Est européen*, Rapport aux Congrès des historiens de Stuttgart, Rapports, II, Stuttgart 1992, pp. 500-502 ; Idem, *La circulation de l'imprimé dans le Sud-Est européen entre le XVIIe et XIXe siècle*, in Roger Chartier – Hans-Jürgen Lusebrink, *Colportage et lecture populaire*, Édition de la Maison des Science de l'Homme, Paris 1996, pp. 165-170; Daniel Barbu, *Loisir et pouvoir. Le temps de la lecture dans les Pays Roumains au XVIIIe siècle*, in *Revue d'Études Sud-Est Européennes* 28 (1990), nr. 1-4, pp. 17-27; C. Harline, *Official religion popular religion in recent historiography of the Catholic Reformation*, in *Archiv für Reformationsgeschichte* 81 (1990), pp. 239-262 (insiste, fra l'altro, sul concetto di "cultural interaction").

scommessa del postulato di Raymund Netzhammer toccava a questo riguardo la portata sociale delle riforme istituzionali della Chiesa ortodossa. Se l'istituzione che godeva della più alta autorità nella società romena, cioè la Chiesa, pur aggiornata nel suo sistema di governo centrale, rimaneva costante nel rigetto del rinnovamento della religiosità popolare che costituiva il cuore della sua identità, diventava allora naturale che la società, a sua volta, accogliesse i cambiamenti della modernità come un'ingerenza profana nella sua tradizione sacralizzata. In tal modo, la società che non accetta, non assume e non vive la divisione fra la religiosità dell'élite e quella popolare si sottrae più facilmente al processo di secolarizzazione nel quale sono state immerse le società occidentali[24].

La prima indagine di antropologia religiosa intrapresa dal vescovo cattolico Raymund Netzhammer sul campo, concernente il culto mariano nella Chiesa ortodossa di Romania, fu il frutto della fusione dei due metodi che avrebbe molto più tardi raccomandato Alphonse Dupront[25]: da un lato il contatto immediato con l'oggetto di studio tramite la ricerca diretta fondata sull'osservazione partecipativa di natura etnografica, dall'altro la ricostruzione storica, con l'aiuto dei documenti. Pubblicato a Salisburgo nel 1902 nella rivista «Katholische Kirchenzeitung», il saggio *Über religiöse Verhältnisse in Rumänien. Die Muttergottes-Verehrung in der rumänisch-ortodoxen Kirche*[26] mostra una certa sensibilità antropologica. Richiama l'attenzione il sintagma «religiöse Verhältnisse» che mette in risalto la complessità del fenomeno che Netzhammer si propone di descrivere: comportamenti, atteggiamenti e rappresentazioni religiosi sedimentati nel tempo, caratteristici per la lunga durata, diffusi fra il popolo e tollerati dall'autorità ecclesiastica. Nell'ordine delle priorità, dobbiamo dire subito che, nell'ambiente romantico e positivista del suo tempo, il vescovo ortodosso Melchisedec Ştefănescu di Roman (Moldavia) aveva intrapreso alla fine del XIX secolo (1890), un'indagine sul culto della Vergine: *Tratat despre cinstirea şi închinarea icoanelor în Biserica Ortodoxă şi despre icoanele făcătoare de minuni din România ortodoxă (Trattato sulla venerazione e la preghiera rivolte alle icone nella Chiesa ortodossa e sulle icone miracolose della Romania ortodossa)*[27]. Benchè il prelato moldavo non fosse capace di

---

[24] Violeta Barbu, *Contradictory sign of what is missing: a narrative of Romanian post-communist religiosity*, in Wilhelm Dancă, ed., *Faith and Secularization. A Romanian narrative*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C. 2014, pp. 25-48.

[25] Alphonse Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Gallimard, Paris 1997, pp. 58-81.

[26] Trad. rom. in *Raymund Netzhammer în România. Pe urmele spiritului locului*, pp. 56-66; all'epoca, l'autore era superiore del seminario vescovile di Bucarest.

[27] Violeta Barbu, *Structures de représentation du culte marial dans les Pays Roumains au XVIIe-XVIIIe siècle*, in Maria Crăciun – Ovidiu Ghitta, ed., *Church and Society in Central and*

andare oltre la raccolta e la catalogazione delle diciannove icone miracolose venerate nella Moldavia e nella Valacchia, fra le quali egli menzionava diciassette icone della Vergine, il suo trattato non era interamente sottratto ad un controllo storico. A differenza del vescovo Melchisedec, Raymund Netzhammer attribuiva al culto popolare della Vergine il ruolo di un sistema complesso di prassi liturgiche e di devozioni, il cui progressivo consolidarsi dentro le pratiche religiose collettive può essere rintracciato nella lunga durata[28]. Nell'analisi dello studioso, la venerazione della Vergine si può descrivere sia facendo l'inventario analitico delle devozioni popolari (il pellegrinaggio alle icone che rappresentano la Madonna, l'offerta delle candele, le devozioni individuali e collettive, la folla dei mendicanti ecc.), sia analizzando in prospettiva comparata la prassi liturgica e la tipologia delle feste secondo i calendari ortodosso e cattolico. L'erudito scienziato scopre con meraviglia e ammirazione la sopravvivenza di elementi della cristianità antica nonché la forza e la persistenza del culto della Madonna, come Madre di Dio, attestato dalla vita religiosa delle Chiese orientali e quindi da quella dei romeni. Appassionato studioso dei primi secoli del cristianesimo sulle sponde del Ponto Eusino, Netzhammer vede nella «corona» delle sedi vescovili situate nella regione del Danubio e del Mar Nero fin dai primi quattro secoli, il nesso vivo di questi territori con i sinodi ecumenici (Nicea, Costantinopoli ed Efeso) ai quali hanno partecipato i vescovi di Tomis e con le grandi decisioni del Magistero riguardo al culto della Vergine Theotokos. Per cui la tendenza è di porre l'enfasi sull'archetipo di un dato rituale, di una credenza o di una festa risalente al filone dei primi secoli e Raymund Netzhammer assicura i suoi lettori che il materiale raccolto è davvero testimone di una tradizione venerabile. In somma, la tradizione viene legittimata in quanto proveniente dalla fonte inalterata dei primi secoli della Chiesa primitiva, custodita poi con fedeltà durante i secoli dalla Chiesa ortodossa. Secondo l'autore, ciò che spiega il perpetuarsi di un attaccamento tanto stretto del popolo al culto della Madonna nelle Chiese orientali è il suo ruolo privilegiato in tutte le liturgie orientali (la liturgia di San Giovanni Crisostomo, di Basilio il Grande e di Giacomo). In confronto al rito romano nel quale la Vergine è ricordata insieme ai santi, nelle liturgie orientali invece la persona di Maria viene onorata e glorificata, riempiendo ogni spazio della liturgia. Collocata in un posto di riguardo tanto nel rito di preparazione dei santi doni, quanto dopo il

---

Eastern Europe, European Studies Foundation, Cluj 1997, p. 129; Eadem, *Imago Virginis. Représentations miraculeuses de la Vierge dans les Pays Roumains aux XVIIe-XVIIIe siècle*, "Studii şi Materiale de Istorie Medie, XIX, 2001" pp. 137-138.

[28] Violeta Barbu, *Purgatoriul misionarilor. Contrareforma în ţările române în secolul al XVII-lea*, Bucureşti 2008, pp. 22-38.

compimento dell'Eucaristia, tramite la preghiera dell'inno di gloria (*Herubikon*), la Vergine vi è celebrata anzitutto come la Madre del Cristo risorto. Osservatore attento e intelligente, Netzhammer afferra il legame simbolico tra, da un lato, il luogo privilegiato riservato all'icona della Madre di Dio con il Bambino nella parte sinistra dell'iconostasi dell'altare, in una configurazione simmetrica con l'icona del Salvatore, e dall'altro, il messaggio teologico trasmesso, sottolineando il fatto che il Bambino e sua madre sono indissolubilmente congiunti. L'impostazione dell'immagine sacra e l'uso delle risorse del linguaggio visuale nel rito orientale conducono, secondo Netzhammer, a una visione cristocentrica evangelica.

Un altro punto importante dell'inchiesta di Raymund Netzhammer è il paragone tra le feste mariane dei due calendari, orientale e occidentale. Infatti, l'autore insiste su tre feste, inserite a date fisse nel calendario liturgico orientale, profondamente radicate nella storia di Bisanzio e della città di Costantinopoli: la *Riposizione del Prezioso Manto della Nostra Signora, la santissima Madre di Dio, nella chiesa delle Blacherne a Costantinopoli* (il 2 luglio), avvenuta nel 458, la *Deposizione della Cintola della Madonna nella Chiesa di Santa Maria al Mercato di rame*, chiesa edificata dall'imperatrice Pulcheria del 450 (il 31 agosto), nonché la Madonna della Misericordia (Protezione [Pokrov] della Theotokos) celebrata il 1 ottobre[29]. Inoltre, Netzhammer aggiunge due feste mariane mobili, la prima legata alla chiesa delle Blacherne, cioè la festa dell'Inno Acatisto[30], la seconda intitolata Theotokos "Fonte viva", celebrata nel venerdì della settimana di Pasqua, evocando i prodigi compiuti dalla Madonna nella chiesa della Fonte di Costantinopoli.

La devozione mariana per mezzo dei patrocini delle chiese parrocchiali o dei santuari diffusi per tutto il regno della Romania, offre a Raymund Netzhammer l'opportunità di riferirsi alle statistiche ufficiali della Chiesa ortodossa. Esse gli danno conferma della preferenza assoluta dei romeni, durante i secoli di storia, per la protezione della Madonna al punto di eleggerla come Padrona per la metà delle chiese del paese[31]. Incrociando i risultati della ricerca di tipo quantitativo con la descrizione delle devozioni collettive a seguito delle inchieste fatte in occasione delle feste patronali al

[29] Questa festa è propria delle Chiese slave e della Chiesa romena e ha origine da un'apparizione della Madona ad Andrea il "Folle", vissuto a Costantinopoli al tempo dell'imperatore Leone il Saggio (886-911), cfr. Georgio Gharib, *Maria madre di Dio nell'Oriente cristiano*, Marianum, Roma 2000.

[30] La festa fa parte del periodo della quaresima e corrisponde al quinto sabato del periodo di preparazione delle feste pasquali; in questa occasione, si recita il ben noto inno dedicato alla Theotokos, che ricorda alcuni interventi di protezione della Vergine a favore della città di Costantinopoli, Georgio Gharib, *Maria madre di Dio nell'Oriente cristiano*, pp. 134-137.

[31] *Raymund Netzhammer în România. Pe urmele spiritului locului*, pp. 63-64.

monastero di Sinaia (dep. Prahova) e nella chiesa del porto di Constanţa sul Mar Nero, la ricerca pone al centro il vissuto del popolo, come fenomeno che segnala la portata socio-culturale del culto della Madonna. L'afflusso di migliaia di fedeli, venuti da lontano in treno o nei carri, la loro pietà, la gioia semplice, le agapi collettive per i poveri con pane, formaggio e vino, l'attaccamento e il rispetto manifestato dalla Casa Reale per le feste mariane, tanto amate dal popolo, stupiscono e commuovono il futuro vescovo cattolico.

L'analisi si conclude passando in rassegna la pietà mariana individuale, insegnata dalla Chiesa tramite i libri di catechismo e di formazione cristiana, ma anche tramite la promozione del pellegrinaggio alle icone miracolose custodite nei grandi monasteri della Moldavia: Bistriţa, Neamţ, Agapia, che l'autore aveva visitato. In questa occasione, Netzhammer ha toccato un aspetto etnografico importante dell'esperienza religiosa popolare. La sua raccolta di leggende locali relative alla presenza a Bistriţa e Neamţ delle icone bizantine della Vergine, donate dal principe Alessandro il Buono (1430), mette in relazione documenti folkloristici, oggetti e luoghi sacri. In una di queste leggende, la Moldavia viene chiamata, come il Monte Athos, «il giardino della Madonna», parole con le quale saluterà il paese, nove decenni dopo, il primo Papa pellegrino in Romania.

Non sappiamo quale eco avesse in Romania il saggio del monaco benedettino, pubblicato in Germania. Tra gli anni 1907-1908, Dragomir Demetrescu indaga la pietà popolare in uno studio intitolato *Obiceiuri vechi bisericeşti* (*Antiche tradizioni ecclesiastiche*)[32]. Una cosa però sembra evidente: all'inizio del secolo scorso, il popolo romeno e la sua sensibilità religiosa ortodossa richiamano l'attenzione dell'erudizione europea, e questo grazie all'originalità del contributo e alla ricchezza delle elaborazioni di un prelato cattolico tedesco.

Arricchito di una esperienza più grande, perché nutrita dagli anni trascorsi in Romania e in viaggi sistematici intrapresi dappertutto nel paese, il vescovo Raymund Netzhammer pubblica nel 1922, dopo un anno di ricerche condotte sul campo, lo studio *Die Verehrung des Heiligen Menas*[33],

---

[32] Apparso nella rivista *Biserica Ortodoxă Română* 31 (1907-1908), pp. 1163-1171; su questo argomento, cfr. Dimitrie Stănescu, *Cultul Maicii Domnului*, Bucureşti 1932; Idem, *Minunile Maicii Domnului*, Bucureşti 1925; Doru Radosav, *Sentimentul religios la români*, Cluj 1997; Violeta Barbu, *Imago Virginis. Essai d'anthropologie religieuse sur les représentations miraculeuses de la Vierge aux pays roumains*, in *Studii şi materiale de istorie medie* 19 (2001), pp. 39-60; Matei Cazacu, *Minuni, vedenii şi vise premonitorii în trecutul românesc*, Bucureşti 2003; Sorin Iftimi, *Ceremoniile Curţii domneşti. La Crăciun, Anul Nou şi Bobotează (secolele XVII-XIX)*, in Constanţa Vintilă-Ghiţulescu – Maria Pakucs Willcocks, ed., *Spectacolul public între tradiţie şi modernitate*, ed., Bucureşti 2007, pp. 43-78.

[33] Trad. rom. in *Raymund Netzhammer în România. Pe urmele spiritului locului*, pp. 78-100.

un abbozzo, secondo l'umile definizione dell'autore, stampato questa volta a Bucarest.

Perché mai proprio San Mena ha richiamato l'attenzione del diligente scienziato? San Mena fu uno dei santi più noti e conosciuti nella tarda antichità non solo in tutto il Mediterraneo orientale, ma anche in tutto il mondo bizantino. Tra il 1905 e il 1908, Mons. Karl Maria Kaufmann di Francoforte, noto studioso di archeologia cristiana, aveva scoperto, nelle sabbie del deserto libico, una città in cui il culto di San Mena era attestato da molti reperti archeologici[34]. L'antico sito, dove si vedevano ancora le rovine di una guarnigione imperiale e pure le tracce di pellegrinaggi alla tomba del santo, fu battezzato dallo scienziato tedesco Mineapolis[35]. Nato dalla lettura di questa scoperta epocale, l'interesse del vescovo Raymund Netzhammer per il culto di San Mena s'incontra con la scoperta della sorprendente popolarità del santo in Romania. Quando il sacerdote benedettino cominciò, nel 1921, la sua ricerca sulla diffusione del culto di San Mena nel suo paese d'adozione, non disponeva di altri strumenti di conoscenza e di studio che l'osservazione e l'incontro diretto con i devoti. Perciò la problematica della venerazione rivolta a San Mena viene affrontata, come si potrebbe anticipare, con i mezzi antropologici della ricerca sul campo. All'inizio, l'indagine procede sistematicamente dalle chiese intitolate a San Mena in Valacchia e Moldavia: i santuari di Bucarest (la chiesa di San Mena detta Vergul), Craiova, Râmnicu-Vâlcea, Piteşti, Focşani, Bârlad e Camena[36], la maggior parte di esse erette nel XVIII secolo. La dettagliata documentazione che ne risulta viene arricchita con i dati iconografici. Il vescovo cattolico di Bucarest prosegue i suoi viaggi nei santuari di pelle-

---

[34] Tra il 1905 ed il 1908, nei scavi condotti dal Kaufmann furono scoperte le rovine di una grande basilica (detta Basilica d'Arcadio), la "piccola Basilica" (il martyrion del patriarca Atanasio di Alessandria), delle terme ed anche alcune piccole ampolle con l'iscrizione "Ricordo di San Mena", tutto ciò a testimoniare l'antico culto del santo in Egitto: Karl Maria Kaufmann, *Die Ausgrabung der Menasheiligtümer in der Mareotiswüste*, Cairo 1906; Idem, *Zweiter Berichte über die Ausgrabung der Menasheiligtümer in der Mareotiswüste (Sommer-Campagne, Juni-November 1906)*, Cairo 1907; Idem, *La découverte des sanctuaires de Ménas*, Cairo 1908; Idem, *Ikonographie der Menasampullen*, Cairo 1910; proprio nella stessa epoca, Jean-Hippolyte Delehaye scopre la nuova *passio* constantinopolitana del santo, una leggenda sulla traslazione, nel IX secolo, del corpo di San Mena dall'Egitto a Costantinopoli, premessa per la creazione di un nuovo Mena, il cosiddetto Eloquente e di una nuova iconografia del martire, v. Jean-Hippolyte Delehaye, *L'Invention des Reliques de Saint Ménas à Constantinople*, in AB 29 (1910), pp. 117-150; Idem, *Les Martyrs d'Égypte*, in AB 40 (1922), pp. 5-154.

[35] Attualmente Karm Abu Mena: il santuario di San Mena si trova a ovest di Alessandria, vicino al lago Mareotis: la città si e svilupata intorno alla tomba del santo nei secoli V-VI e fu abandonata intorno al IX secolo, cf. Patrizio Pensabene, *Elementi archittetonici di Alessandria e di altri siti egiziani* (Repertorio d'arte del Egitto Greco-Romano, Serie C, vol. III), L'Erma di Bretschneider, Roma 1993, pp. 289-290.

[36] *Raymund Netzhammer în România. Pe urmele spiritului locului*, pp. 94-95.

grinaggio dove San Mena viene raffigurato sugli affreschi o sulle icone, li descrive con la solita precisione, indaga sulla storia di ciascuna immagine, rileva le iscrizioni. Con la precisione di un diario, il vescovo nota il giorno e l'ora delle sue visite in queste chiese, quante persone ha visto praticare devozioni rivolte a San Mena, il rito compiuto da queste e dai preti, l'aspetto e lo stato delle icone, notizie storiche sui fondatori. I disegni del pittore-incisore svizzero Anton Kaindl accompagnano gli appunti e introducono il lettore nell'universo delle immagini.

Netzhammer descrisse la devozione popolare al santo soldato di origine egiziana nell'esercito dell'imperatore Diocleziano, protettore dei mercanti e dei marinai festeggiato l'11 novembre come se fosse un fatto particolare di significato universale. Come fatto particolare, si cerca di capire il mistero dell'associazione del culto di Mena a quello di altri santi martiri guerrieri[37]. Raymund Netzhammer elenca le icone nelle quali San Mena è associato ad altri santi protettori o taumaturghi (Eleuterio, Caralampo, Steliano, Panteleimon)[38]. Insieme a Santo Steliano, San Mena era venerato sopratutto dalle donne che si rivolgevano a lui con preghiere per il parto. Dalle icone, lo sguardo del ricercatore passa alla rappresentazione iconografica del santo, negli affreschi di quasi tutte le chiese di Bucarest, accanto ad altri santi militari: Demetrio, Procopio, Teodoro, Eustazio. Ma Netzhammer non si accontenta delle icone venerate nelle chiese, anzi continua le sue indagini nei musei e nelle collezioni private, discute con l'esarca dei monasteri della Valacchia per rendersi conto se il culto di questo santo si limiti alle chiese parrocchiali o si estenda nei monasteri.

Come parte di un culto universale, la testimonianza del vescovo Raymund Netzhammer investe complessivamente un valore storico, in quanto fa riferimento ai gesti compiuti dai pellegrini, agli oggetti sacri o altre devozioni tipici della pietà orientale: il costume di deporre degli ex voto (gioielli, croci, collane di perle, decorazioni) alle icone del santo taumaturgo, le genuflessioni, il bacio dell'icona, l'Acatisto scritto e inserito nella cornice dell'icona, la preghiera, il prendere l'acquasanta in memoria della fonte miracolosa che scaturiva nella chiesa dove fu ritrovata la tomba del martire in Egitto. Per documentarsi, il vescovo Netzhammer rese visita in Bucarest alle chiese di Vergul, Brezoianu, Stejar, Chiesa dei Mercanti, Santa Venerenda, Olari, dove si prestava un culto fervente a San Mena. Si tratta di luoghi di culto costruiti per la maggior parte nei primi decenni del XVIII secolo, nelle periferie commerciali delle città. In base a questi dati storici, il prelato ipotizzò l'emergere di un culto nuovo, che risaliva tutt'al

[37] Theocharis Detorakis, *Μηνᾶς ὁ Μεγαλομάρτυς*, Ἡράκλειον 1995.

[38] Warren T. Woodfin, *An Officer and a Gentleman: Transformations in the Iconography of a Warrior Saint*, in DOP 60 (2006), pp. 111-143.

più all'inizio del regime dei principi di origine greca originari del quartiere cristiano di Costantinopoli (Fanar), responsabili della fama del santo Mena nei Paesi romeni, dopo il 1715.

Accogliere la diversità fa parte dalla vocazione di tutti missionari, invece è segno di modernità scegliere, da tutto il tesoro di fede di una Chiesa, proprio le pratiche e le devozioni che riuniscono, nel vivere immediato, l'élite e le masse, che portano lungo i secoli gli stessi gesti e riti, le stesse rappresentazioni, senza mai perdere di vista il fatto che questi sistemi di significato sono sempre rimodellati nel tempo. È segno di modernità vedere nelle pratiche religiose collettive la loro dimensione sincretica, complessa, pluridisciplinare, mettendo insieme storia dell'arte, etnografia, teologia, archeologia e usarle tutte insieme per capire e descrivere. È segno di modernità conferire una dimensione comparativa a queste pratiche devozionali, senza diminuirne in nessun modo il valore e l'unicità. È segno di modernità rivolgere sempre l'attenzione alla vera "cacciagione della storia", secondo l'espressione di Marc Bloch, cioè l'uomo, e manifestare di fronte alle forme diverse che la fede ha scelto per radicarsi nelle culture, una riverente tolleranza, un'inesauribile curiosità, una delicata cortesia. È segno di modernità cercare di sorprendere l'ethos collettivo che ha attraversato la storia, intatto e libero dal positivismo e dal materialismo caratteristici del passaggio fra i secoli XIX e XX.

Certo, delle pagine di antropologia religiosa si possono leggere anche nell'opera *Aus Rumänien. Streifzüge durch das Land und seine Geschichte.* Nonostante il carattere di appunti di un diario, il libro irradia, nel suo insieme, la consistenza di una ricerca antropologica grazie ad alcune ragioni ben salde. Prima di tutto, perché i dati sono stati raccolti tramite il metodo di ricerca fatta direttamente sul campo. Ma è impossibile studiare tutto ed è anche mancanza di interesse professionale viaggiare solo per vedere "come si viveva lì". Il vescovo Netzhammer era convinto che l'erudito dovesse avere un'idea prima riguardo alle realtà che avrebbe dovuto vedere in seguito, per questo si documentava sistematicamente, mettendo in gioco diverse fonti e si orientava seguendo le carte topografiche prese dal quartiere generale dell'esercito. L'osservazione partecipativa caratterizza, come metodo, l'avvicinamento al materiale umano raffigurato nel libro. Si tratta di raccogliere il materiale dalla vita quotidiana. Invece di collocare la gente in contesti artificiali o sperimentali, Netzhammer la osserva e l'ascolta nelle circostanze comuni. Va nelle case della gente, mangia con loro, visita gli uffici delle istituzioni, partecipa alle feste religiose. Ecco perché gli scritti del vescovo cattolico di Bucarest acquistano una generosa familiarità con tutto ciò che egli svela al lettore, un'entusiasta benevolenza piena di eleganza, che trasforma ogni circostanza, oggetto, gesto o persona

in una rivelazione positiva. Da questa prospettiva prende avvio un altro strumento valido della ricerca: il desiderio di comprendere il mondo dei nativi così come loro stessi lo fanno. Dal punto di vista del metodo antropologico, si può affermare che l'autore non ha guardato i cittadini del paese dalla prospettiva delle sue proprie categorie culturali, ma ha evitato sistematicamente e coscientemente qualsiasi ombra di etnocentrismo[39]. La Romania vista dal vescovo Netzhammer non è un paese misero, arretrato e privo di avvenire, i suoi uomini, benché pieni di limiti, difetti e debolezze, non ricevono giudizi negativi. La fede popolare non risulta sopraffatta dalle superstizioni e dai riti, complicati e incomprensibili per la razionalità cattolica dell'osservatore.

Allora ci domanderemo, a giusta ragione, chi parla a noi davvero? Il monaco benedettino educato ad abbracciare umilmente tutto quello che il Creatore ha portato alla vita, oppure lo scienziato entusiasta e curioso, attento a ogni particolare nascosto nel mistero della conoscenza, il pastore premuroso con il popolo che gli fu affidato in un paese lontano e sconosciuto, il diplomatico sottile aperto alla diversità, il cristiano ecumenico, capace di riconoscere i punti che uniscono? Ci parla un umanista il cui amore per l'umanità vibra di una profonda intelligenza, mentre il suo cuore trabocca di viva sensibilità, la cui speranza arde con lucidità nell'avventura unica della sua vita in un paese strano, al confine dell'Oriente con l'Occidente[40].

Facultatea de Teologie Romano-Catolică Violeta Barbu
Universitatea din Bucureşti
Str. G-ral Berthelot 19
RO – 010164 Bucureşti

SUMMARY

V. Barbu, "Raymund Netzhammer, a Pioneer of Religious Anthropology in Romania and the Balkans."

Already in the article on the cult of the Virgin Mary in Orthodox Romania, published in 1902, while he was superior of the Latin Catholic Seminary of Bucharest, and even more in the monograph dedicated to St. Menas published in 1922, Raymund Netzhammer has shown a modern approach in his analysis of the religious experience. The interdisciplinary approach involving the use of tools proper to modern studies in the analysis of the subject was always combined with great respect and sympathy in the encounter with other human beings. Netzhammer's two volumes of *Aus Romania* (1909-1913) are also a fine example of this.

---

[39] Cfr. Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris 1994, pp. 16-23; Carol Delaney, *Investigating Culture: an Experiential Introduction to the Anthropology*, Blackwell, Oxford 2004.

[40] Neagu Djuvara, *Le Pays Roumain entre Orient et Occident*, PUF, Paris 1989.

Vincenzo Ruggieri

Fondazione di una chiesa (*Codex Theodosianus* XVI, 10, 25 e *Iustiniani Corpus Iuris Civilis*): problematiche storico-giuridiche e liturgiche*

ad Antonio Mancini e Nazareno Rotili

Ebbi modo, tempo addietro, di editare il testo relativo alla consacrazione e dedicazione di chiesa, presente nel codice *Barberinianus graecus* 336. Esattamente prima di queste due cerimonie, il codice riportava la preghiera sulla fondazione di una chiesa[1], che ritenevo appartenente al VI secolo; oggi credo che si possa anticipare ai primi decenni del V secolo per la sua redazione. V'è da dire ancora, a proposito di questa preghiera, scarna e priva di rubrica, che la sua esistenza è attestata nel 693-4, quando il patriarca Callinico risponde all'imperatore Giustiniano II dicendo che: «Noi abbiamo una preghiera per la costruzione di una chiesa, e nessuna c'è stata trasmessa per la distruzione di una chiesa»[2]. Per quanto io sappia i manoscritti patriarcali o parrocchiali medievali seguono la prassi antica, non annettere cioè rubrica alcuna alla preghiera; bisogna attendere l'edizione a stampa dell'*Euchologion* per rinvenire il *corpus* di una rubrica attiva ancora oggi[3].

Prima di illustrare questa rubrica, i manoscritti medievali di natura patriarcale denotano nel titolo già un ampliamento. Sia il *Coislin gr. 213* come

* Uso le seguenti abbreviazioni:
Cod. Iust.: *Corpus Iuris Civilis*, I, *Codex Iustiniani*, ed. by P. Krueger, Berolini 1929.
Iust. Inst.; *Iust. Dig.*: *Corpus Iuris Civilis*, II, *Institutiones*, ed. P. Krueger; *Digesta*, ed. Th. Mommsen – P. Krueger, Berolini 1928.
Iust. Nov.: *Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, ed. by R. Schoell – G. Kroll, Berolini 1928.
Cod. Theod.: *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, ed. P. Krueger – Th. Mommsen, Berolini 1905.

[1] V. Ruggieri, *Consacrazione e dedicazione di chiesa, secondo il Barberinianus graecus 336*, in OCP 54 (1988), 116-118; cf. anche: *L'Eucologio Barberini gr. 336*, a cura di S. Parenti e E. Velkovska, Roma 2000², f. 145, n. 149, p. 155.

[2] *The Chronicle of Theofanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, ed. by C. Mango – R. Scott, Oxford 1997, 513.

[3] Mi riferisco all'edizione di Venezia (del 1691) e di J. Goar del 1648 (uso tuttavia la seconda edizione: *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730, 485) che riprendono il testo rubricale trasmesso dal cod. *G.b. III* (Allatianus) vergato post 1357: cf. S. Parenti, *Per la datazione dell'Eucologio G.b. III di Grottaferrata*, in *Segno e testo* 7 (2009), 239-243.

OCP 81 (2015) 411-432

il *G.b. I* (Bessarione), rispettivamente dell'XI e XII secolo, a parte l'aggiunta di un'altra preghiera, riportano la preghiera originale del *Barberinianus gr.* 336 con il titolo: "preghiera per la fondazione d'una chiesa e dello *stauropêgion*"[4]. Altri eucologi di X secolo, invece, quali il cod. *Lening. gr.* 226 e il *G.b. VII*, non patriarcali, trasmettono quasi fedelmente la lezione del titolo presente nel *Barberinianus*[5].

Si dica *en passant* che allargare l'uso della preghiera anche per una fondazione stauropigita è dovuto essenzialmente alla rottura culturale creatasi fra la prima antichità cristiana e quella medievale. Come si vedrà, infiggere una croce sul terreno destinato ad ospitare una chiesa (e di conseguenza anche quella monastica), dette adito nel primo Medioevo a che la croce fosse inviata "da fuori", e non dal vescovo locale. Giacché le rubriche degli Eucologi a stampa riportano alcuni elementi risalenti alla creazione del sito di fondazione, mi sembra opportuno segnalare subito i momenti salienti del rito:

— una volta preparate le fondamenta dove deve erigersi la chiesa, arriva lì il vescovo (arcivescovo);
— costui, indossa la stola (*epitrachêlion*) e il pallio (*omophorion*), e dice «Benedetto sia il nostro Dio... la Santissima Trinità» e il Pater Noster;
— il vescovo, così, incensa le fondazioni girandoci attorno;
— i cantori intonano l'*Apolitikion* del Santo cui verrà dedicata la chiesa;
— dopo l'incensazione, il vescovo si ferma esattamente sul luogo dove sarà eretto l'altare (*thysiastêrion*);
— legge la preghiera e alla fine l'*apolysis*;
— a questo punto, il vescovo, presa una pietra con le sue mani traccia così il segno di croce e la depone nelle fondamenta, recitando: «L'Altissimo l'ha fondata...»;
— i muratori iniziano la costruzione[6].

---

[4] L'edizione della preghiera in M. Arranz, *L'eucologio costantinopolitano degli inizi del secolo XI*, Roma 1996, 225. Il problema complesso, sia da un punto di vista canonico che storico, della creazione dello *stauropêgion* esula dal discorso che qui s'intende fare. Se il canone 1 del Sinodo Primo-Secondo (P.-P. Joannou, *Discipline générale antique [IVe-IXe s.]*, t. I/2, *Les canons des Synodes Particuliers*, Grottaferrata 1962, 447-449) è il riconoscimento ufficiale di una prassi passata non accettabile, l'orizzonte storico di questa prassi parte da molto prima: V. Ruggieri, *Anthusa di Mantineon ed il canone XX del concilio di Nicea II (anno 787)*, in *JÖB* 35 (1985), 131-142; Id., *Byzantine Religious Architecture (582-867): Its History and Structural Elements*, OCA 237, Roma 1991, 111-123.

[5] Rispettivamente in: A. Jacob, *L'euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. Gr. 226 (Xe siècle)*, in *Mus* 78 (1965) 195, f. 98r, n. 159; G. Passarelli, *L'eucologio cryptense Γ.β. VII (sec. X)*, *Analecta Blatadôn*, 36, Thessalonikê 1982, 145, f. 105v, n. 242.

[6] J. Goar, *Euchologion* (cit. nota 3), 485; P. De Meester, *Rituale-Benedizionale Bizantino*,

È estremamente significativo che quanto trasmesso dal *G.b. III* e messo in istampa nell'Eucologio risponda, per grandi linee, a quanto si configurava nell'antichità; inspiegabile, certamente, a causa della mia imperizia liturgica, il fatto che non si riscontri una tale sequenza rubricale in tutti gli eucologi precedenti al *G.b. III*. Si vedrà in seguito come il rito abbia avuto il suo corso con i contenuti teologici in esso espressi; spetta ora vederne la genesi.

Probabilmente attorno al 338 accadde l'incontro fra Antonio, il ben noto monaco, e Amoun, il primo a stabilirsi nel deserto di Nitria in Egitto: dal loro incontro e intenzionale vagare nel deserto nacque il fenomeno monastico dei Kellia. Così racconta l'*apophthegma* 34 relativo ad Antonio: «Dopo ch'essi (Antonio e Amoun) ebbero camminato nel deserto fino al tramonto, l'abate Antonio disse: 'Preghiamo e piantiamo qui una croce (Ποιήσωμεν εὐχὴν καὶ στήσωμεν ὧδε σταυρόν) sicché coloro che lo desiderano vengano a costruire qui»[7].

Quasi coevi alla fondazione dei Kellia, appaiono testi che puntualizzano dei caratteri fondamentali relativi alla fondazione di una chiesa. Nella lettera inviata dall'imperatore Costantino a Macario, vescovo di Gerusalemme, e agli altri vescovi della Palestina, databile fra il 326 e 330, l'imperatore racconta in modo perentorio ciò che il suo *comes* Acacio deve portare a compimento sulla deturpazione dei "luoghi santi"[8]. Il *comes* «avrà cura di purificare (ἐκκαθᾶραι) con il maggior impegno e con ogni mezzo tutta la zona circostante[9], e dopo aver fatto questo, seguendo i vostri (= episcopali) suggerimenti, egli farà in modo che in quel luogo sia edificata una basilica degna della chiesa cattolica e apostolica». L'imperatore continua dicendo che rientra nelle sue disposizioni di punire severamente chi trasgredisce la legge (παρανομήσαντα)[10].

Studi di Rito bizantino, C. II, parte VI, Roma 1930, 168-169; *Euchologion to Mega*, Athênai 1970, 331-332.

[7] *PG* 65, 88A; L. Regnault, *Les sentences des Pères du désert, collection alphabétique*, Solesmes 1981, 22; A. Guillaumont, *Histoire du site des Kellia d'après les documents écrits*, in *Kellia I, Kom 219. Fouilles exécutés en 1964 et 1965*, sous la direction de F. Daumas et A. Guillaumont, Le Caire 1969, p. 2.

[8] *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, hrsg. von F. Winkelmann, *Eusebius Werke*, I/1, Berlin 1991², III, 52-53 ("luoghi santi", p. 106⁴ è l'unica citazione nella *Vita* ove si usa questa denominazione divenuta poi classica). In aggiunta, v'è un altro elemento degno di considerazione: l'antichità e la santità del luogo (a Mamre) che ha originariamente ospitato Abramo, poi gli altari pagani ed ancora dopo la chiesa (III, 53, 2).

[9] Si trattava di simulacri (εἴδωλα) e di un altare (βωμόν) eretti nei pressi della famosa quercia, e non di un tempio.

[10] Per la traduzione mi sono avvalso di: *Eusebio di Cesarea, Vita di Costantino*, a cura di L. Franco, Milano 2009, 309. Lo stesso fraseggio si rinviene anche nel Discorso per il trentennale (*Tricennatsrede an Constantin*, 8,7, ed. I. A. Heikel, *Eusebius Werke*, I, Leipzig 1902, 217) ove

Le legge che qui si invoca si riferisce, al detto di Eusebio, alla lettera inviata dall'imperatore con le disposizioni da seguire; il dettato "legislativo" di questa lettera, mandato imperiale (da intendersi come rescritto?) non è stato certamente recepito dal *Codex Theodosianus* ben sapendo che in questo codice sono scarsi i richiami costantiniani su questioni religiose[11]. La trasformazione di templi in chiesa, un fenomeno che al dire di Eusebio e degli storici ecclesiastici, che da lui attinsero, iniziò con Costantino e che, invece, ha ben altro corso e motivazioni ben evidenziate dal libro XVI del *Theodosianus*, è una questione che solo parzialmente attiene al nostro intento[12]. Su questo si tornerà quando si avrà modo di valutare come funzionava il *ius* a riguardo.

Gli eventi a Gaza

Un testo che illumina in modo sorprendente la fondazione di una chiesa si rinviene nella Vita di Porfirio, vescovo di Gaza. Questi era il pastore della piccola comunità cristiana in città e resse la chiesa di Gaza dagli ultimi

---

la mano militare (χεὶρ στρατιωτική) è chiamata per la purificazione. In seguito si vedrà, sia in agiografia come nel codice imperiale, la natura e funzione di questa mano.

[11] L. Guichard, *L'élaboration du statut jurudique des clercs et des églises d'après les lois constantiniennes du Code Théodosien XVI, 2*, in *Le Code Théodosien. Diversité des approches et nouvelles perspectives*, ed. par S. Crogiez-Pétrequin – P. Jaillette, Rome 2009, 209-223; R. Lizzi Testa, *Costantino nel Codice Teodosiano. La raccolta delle leggi per un nuovo Codice*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, vol. I, Roma 2013, 274-284.

[12] La bibliografia è vasta. Per il fenomeno della spoliazione richiamato dalle fonti, si veda G. Buonamente, *Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana*, in *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, a cura di G. Buonamente – F. Fusco, vol. I, Macerata 1992, 171-201; inoltre S. Margutti, *Costantino e i templi*, in *Costantino I* (cit. n. 11), 303-315; ed illuminante e ponderato, infine, R. Klein, *Distruzione dei templi nella tarda antichità. Un problema politico, culturale e sociale*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, X Congr. Inter. in onore di A. Biscardi*, a cura di G. Grifò – S. Giglio, Napoli 1995, 127-152. Per la funzione del vescovo in questa faccenda, sufficit: G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435*, in JTS n.s. 29 (1978), 53-78. A ben considerare, i casi eclatanti di distruzione di templi appartengono alle provincie meridionali dell'impero; ben poco o diversa sensibilità si ha in Asia Minore. La parca menzione in un epigramma di Gregorio Nazianzeno (*Epigrammata* n. 30, in *PG* 38, 99: si tratta di trasformazione, μετασχηματίζω) indica ben poco; più moderata, e nell'ultimo quarto di V sec., si hanno casi di questo processo di trasformazione, ma non violenta: C. Mango, *The Conversion of the Parthenon into a Church: the Tübingen Theosophy*, in Δελτίον τῆς Χριστ. Αρχαιολ. Ἑταιρείας 18 (1995), 201-203 (per Atene e Cyzikos); R. R. R. Smith – Ch. Ratté, *Archaeological Research at Aphrodisias in Caria*, in *AJA* 99 (1995), 46 (post 474); A. Chaniotis, *The Conversion of the Temple of Aphrodite at Aphrodisias in Context*, in *From Temple to Church*, ed. by J. Habn – St. Emmol – U. Gotter, Leiden 2008, spec. pp. 259-260; per il fenomeno in tutto il territorio della Caria, cf. il mio *Annotazioni sul processo di cristianizzazione in Caria*, in *Christianity in Asia Minor*, ed. by W. Ameling, in corso di pubblicazione. Attenta è l'analisi archeologica condotta sui templi della Cilicia: R. Bayliss, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, Oxford 2004.

anni del IV sec. fin verso il 420 ca. Pur se la Vita ha una ricchezza sorprendente di informazioni sullo status sociale, politico e religioso della città, per l'economia di queste pagine ci si limita essenzialmente a quanto per noi interessante. Ben si sa, tuttavia, che la *Vita* ci è pervenuta in greco e in georgiano (questa ultima è una traduzione di un originale testo siriaco), e lunga è stata la discussione fra gli studiosi circa l'*Urtext*. Lungi dall'aggiungere inchiostro a questa *querelle*, mi affido in gran parte al testo georgiano che trasmette più coerentemente i fatti che analizzeremo[13]. Lo svolgimento della giornata campale per la fondazione della nuova chiesa (la basilica Eudossiana), presumibilmente avvenuta nel 402, avviene secondo questa sequenza cronologica e rituale:

1. Porfirio indice al popolo cristiano un digiuno per prepararsi a quanto sta per accadere, chiedendo inoltre di arrecare con sé gli strumenti per il lavoro (di pulizia e scavo dell'area), zappe, vanghe, ecc. (*VPgr* e *VPgeorg* 76). Questa veglia si svolge nella chiesa di S. Irene, già esistente a Gaza;
2. Al mattino, tutta la comunità si avvia processionalmente verso il Marneion, già precedentemente bruciato; durante la processione il popolo cantava il salmo 94 («Venite, exultemus Domino; jubilemus Deo, salutari nostro») ed a ciascun versetto si ripeteva l'«Alleluja»[14];
3. La processione si snodava nel modo seguente: precedeva il corteo Baruch (*VPgeorg* 77 che lo chiama "diacono", e probabilmente a ragione; Barôchas [*VPgr* 77]), che reggeva la croce (processionale); seguiva il popolo che cantava; su entrambi i lati del cammino, ove la gente inneggiava, sfilavano i soldati, lasciati, come sembra, per il mantenimento dell'ordine pubblico (questo appunto, che ritengo plausibile, è riportato dalla sola *VPgr* 77)[15];

---

[13] Marc Le Diacre, *Vie de Porphyre évêque de Gaza*, ed. par H. Grégoire – M.-A. Kugener, Paris 1930 (abbreviata come *VPgr*); P. Peeters, *La Vie géorgienne de S. Porphyre de Gaza*, in *Analecta Bollandiana* 59 (1941), 65-216 (abbreviata come *VPgeor*). Una disamina dei pareri relativi alle due versioni è rinvenibile in F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization C. 370-529*, vol. I, Leiden – New York – Köln 1993, pp. 246-282 (l'analisi dei capitoli che qui si considerano non è stata fatta).

[14] La natura del salmo è processionale; non ho rinvenuto il suo uso in nessuna cerimonia prevista dal *Typikon* di Santa Sofia di Costantinopoli, ed una sola citazione en passant in una preghiera di congedo dell'*Eucologio Barberini gr. 336* (cit. n. 1), n. 63.

[15] *VPgr* 75 aveva già trattato questa situazione delicata. Partiti gli arconti, Porfirio trattiene una parte di soldati — non aveva autorità per interferire con l'ordine pubblico! — per evitare sia sommosse dopo la partenza degli arconti e il grosso dei soldati, sia per aiutare a raccogliere il materiale per la costruzione. *VPgeor* 75 mi sembra più realistica e credibile: «Porro, Genicus (questo è Kynegios, *consistorianus*, inviato dall'imperatore Eudossio a Gaza [*VPgr* 51]; arriva a Gaza con le lettere imperiali circa la distruzione, presenti all'evento anche il dux e il consolare [*VPgr* 63]) cum, dirutis idolorum fanis, Constantinopolim solveret cum

4. Entra in scena l'architetto Rufino, antiocheno, che traccia a terra con gesso la pianta della chiesa secondo la planimetria ricevuta da Costantinopoli;
5. Porfirio, a questo punto (*VPgr* e *VPgeor* 78), si mette in ginocchio e prega; da solo segue *PVgeor*: dopo la preghiera (Porfirio) legge il passo del vangelo dove il Signore dice a Pietro: «Tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia chiesa, e le porte dell'inferno non potranno scuoterla» (Mt 16,18)[16];
6. Il vescovo, dopo il vangelo, fa tre volte il segno della croce (sul terreno?): solo la *VPgeor* riporta queste parti;
7. Dopo, egli comanda che si cominci a scavare le fondazioni; il popolo festante inizia il lavoro acclamando: «*Christus vincit*».

Qualcosa di analogo, ma in forma succinta, è riscontrabile anche nella Vita di Sant'Auxibios a Cipro[17], un testo scritto fra l'anno 600 e 649 (prima che gli Arabi assalissero la città di Soloi). Il leggendario Heraclites, presunto primo arcivescovo di Cipro, cerca Auxibios che viveva fuori dalla città di Soloi, presso un luogo chiamato Διός. Heraclides porta Auxibios in città

ducibus suis, manum aliquam Porphyrio reliquit, quae eum iuvaret in exstructione sacrae ecclesiae ceterisque negotiis: ne post suum discessum quispiam ex idolatris turbas auderet in civitate concitare». Il testo georgiano è molto chiaro al riguardo: spetta a Kynegios collocare i soldati. Così facendo, la versione georgiana inoltre sottintende bene la situazione politico-religiosa presente in città. Anzitutto si tien conto che in un periodo di tumulti e disordini, come accadde a Gaza con l'arrivo dei militari, non solo avvengono delitti e rapine, ma si cerca di farsi giustizia da soli. Tocca solo allo Stato intervenire con la forza per reprimere tumulti contro pagani e giudei (*Cod. Theod.* XVI, 10, 24 del 423: L. De Giovanni, *Per una lettura della legislazione di Teodosio II. Brevi note su alcune testimonianze normative in tema di religione*, in *Antiquité Tardive* 16 [2008], 123). Ambo le versioni, ancora, stigmatizzano la "falsa conversione", ma ancora una volta è la *VPgeor* 72 che afferma: «Non decet eos (i "nuovi convertiti") in sanctam ecclesiam excipere, qui non sua sponte ab idolatriae errore se removerunt, sed timore ac formidine regum superstitionem (termine tecnico in *Cod. Theod.*: cf. M. R. Salzman, 'Superstitio' in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans, in VC 41 [1987], pp. 172-188) suam deserunt, attamen in eodem errore animo perseverant et opportunitatem praestolantur ad rursus sacrificendum». I cristiani previsti in *Cod. Theod.* XVI, 10, 24 appaiono come: «vel vere sunt vel esse dicuntur». Questo è ripreso anche nel *Cod. Iust.* I, 11, 6; *Cod. Theod.* XVI, 5, 43; XVI, 7,7 (*Cod. Iust.* I, 7, 4) ed ancora in *Cod. Iust.* I, 16, 4. Esplicito è *Cod. Theod.* XVI, 10, 19 del 407 a riguardo dei *simulacra* e *templa*: «Episcopis quoque locorum haec ipsa prohibendi ecclesiasticae manus (ben altro dalla "mano militare" intravista con Costantino e rivista a Gaza) tribuimus facultatem»; cf. L. De Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, Napoli 2005[5], 157-158; M. P. Baccari, *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli V-VI*, Torino 1996, 241-244.

[16] Il brano evangelico richiamato dalla sola versione georgiana in questo contesto è stato già menzionato nel sogno avuto da Porfirio a Costantinopoli: *VPgr* e *VPgeor* 45.

[17] *Vita Sancti Auxibii*, ed. J. Noret, in *Hagiographica Cypria*, *Corpus Christ. Series Graeca* 26, Turnholt – Leuven 1993.

e: «fatta la preghiera, traccia la pianta (τύπος) della chiesa a terra...». I due si separano e Auxibios comincia a costruire la chiesa. Una volta finita la costruzione, il Santo entra in chiesa e prono a terra recita la preghiera che risulta essere una miscellanea di brani anaforici (di S. Basilio) e citazioni bibliche. Fra queste si trova: «Su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte dell'Ade non prevarranno su essa»[18].

Se volessimo, dunque, visualizzare l'intera rubrica relativa alla fondazione di una chiesa e che risulta totalmente assente nei manoscritti antichi, potremmo indicare i seguenti punti:

1. si crea una processione da una chiesa già esistente, con la presenza del crocifero, con il popolo seguito dal vescovo recante l'Evangeliario;
2. schizzo della pianta della chiesa a terra;
3. il vescovo si inginocchia sull'area circoscritta e recita la preghiera: «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀρεσθείς»[19];
4. dopo la preghiera, si legge la pericope relativa a Mt. 16, 18;
5. seguono tre segni di croce sull'inizio delle fondazioni;
6. congedo del vescovo e inizio dei lavori.

Ad una lettura sinottica di quanto si è estratto dalle fonti, il *G.b. III* riproduce l'essenziale di una rubrica che non ci è stata tradita dai secoli precedenti.

Prima di procedere oltre, sembra opportuno, pur se brevemente, segnalare delle caratteristiche spesso lasciate neglette. Se non vado errato, la genesi del rito or ora individuato ha una matrice polemica all'interno di recidivi conflitti di natura religioso-politica presenti nelle antiche città. Il liturgista, dunque, dovrebbe riconoscere la motivazione e i contenuti teologici della cerimonia riportandoli alle cause originali. A questo dato si aggiunga ancora che la chiesa che si procedeva a fondare non era la prima del luogo dove effettivamente v'era già una comunità stabilita. All'interno dell'eucologio è così entrata una preghiera, con tutto il rituale ad essa con-

---

[18] *Vita Sancti Auxibii*, p. $186^{127\text{-}130}$ e p. $188^{260\text{-}262}$. Accresciutosi il numero dei cristiani, Auxibios fonda e costruisce un'altra chiesa ripercorrendo esattamente la stessa procedura: p. $193^{372\text{-}374}$. Il testo di Auxibios sarà stata certamente influenzato dalla legislazione giustinianea che, tuttavia, non riporta il passo scritturistico di Mt 16,18. Elementi analoghi relativi a questo rito sono rinvenibili nelle fonti armene a proposito di S. Gregorio l'Illuminatore, ben sapendo la connessione esistente fra l'Armenia e Cesarea di Cappadocia, ove S. Gregorio fu consacrato vescovo. Le fonti sono di seconda metà di V secolo: R. W. Thomson, *The Lives of Saint Gregory. The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History attributed to Agathangelos*, Ann Arbor 2010, paragr. 757-758 (segue molto Porfirio), paragr. 782; *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand*, trans. and comm. by N. G. Garsoïan, Cambridge Mass. 1989, III, 3 (p. 242).

[19] V. Ruggieri, *Consacrazione* (cit. n. 1), 117.

nesso, foggiata da una motivazione polemica verso la religione precedente, con intento anche di umiliarla (si pensi alla spoliazione, al recupero e riuso del materiale litico). Su questa linea interpretativa segue una voluta umiliazione, legale e ideologica, dell'area sacra occupata dal tempio. Sembra inutile e vago arguire su quale sia stata la preghiera di fondazione per S. Irene a Gaza. Ciò che è stato tramandato nelle forme rubricali e radazionali dai manoscritti medievali è quanto emerge dal rapporto conflittuale fra area sacra pagana e nuova area cristiana; questo rito in effetti è divenuto quello canonico all'interno della chiesa bizantina obliandone la genesi. Infatti, i casi di trasformazione da tempio in chiesa hanno tutti la caratteristica della consacrazione dell'area sacra, una volta pagana ed ora battezzata cristiana[20]. Infine, qualora dovessimo ipotizzare l'origine della preghiera, poi apparsa nel *Barberinianus gr. 336*, ritengo che essa non sia di origine costantinopolitana, bensì provenga dalle regioni meridionali dell'impero. All'interno di un periodo storico tumultuoso e cangiante, quando ancora la stessa legge imperiale, benchè codificata, registrava un mancato attecchimento nel meccanismo sociale, nell'adempimento dell'incendio o distruzione d'un edificio sacro, un soggetto richiesto era l'esercito coi suoi capi. Il caso di Porfirio, infine, ha fatto ricorso al θεῖον γράμμα affidata al *consistorianus* Kynergios per eseguire quanto avvenne, una modalità espressa già da Eusebio per gli interventi costantiniani. Questi, tuttavia, sono casi particolari, non generalizzati in quanto nel presunto anno della consacrazione della basilica eudossiana a Gaza (407), una legge più articolata viene emessa da Arcadio, Onorio, Teodosio, *Cod. Theod.* XVI, 10, 19[21], volta al recupero delle annone dei templi e alla destinazione *ad usum publicum* degli stessi templi *in civitatibus vel oppidis vel extra oppida*[22]. V'era, credo, un problema più acuto, di natura politica, certo, ma anche economica: «Que faire de l'énorme domaine immobilier qui si trouve désaffecté?»[23]. Non ci riesce a rispondere *in toto* a questa domanda, ma si cercherà di vederne qualche aspetto legale.

---

[20] Ne ho parlato a lungo in Annotazioni in margine alla trasformazione del tempio in chiesa in ambito rurale: il caso di Lagina in Caria, *Bizantinistica*, 9 (2007) 73-99.

[21] Si tratta di un estratto dalla *Sirmondiana* 12, affissa a Cartagine il 5-4-408, ma emessa il 15-11-407 (di questa costituzione si dirà dopo).

[22] Poco è valsa la legge del 399 (*Cod. Theod.* XVI, 10, 16 relativi ai templi rurali da distruggersi senza tumulto o folla, o ancora, per i templi fuori Roma la legge di Costanzo del 342, *Cod. Theod.* XVI, 10, 3).

[23] P. Chuvin, *Chronique des dernier païens*, Paris 2004², 84. La difficoltà della "gestione immobiliare" degli edifici sacri trova una sintesi nella tabella 2 di G. Cantino Wataghin, ... at haec aedes Christo Domino in ecclesiam consecretur. *Il riuso cristiano di edifici antichi tra tarda antichità e alto medioevo*, in *Ideologia e pratiche del reimpiego nell'Alto Medioevo, XLVI Settimana di Studio*, Spoleto 1999, vol. II, 735, 741-749.

Cod. Theod. XVI, 10, 25

Questo è il dettato della costituzione[24]:

> Gli Imperatori Teodosio e Valentiniano Augusti a Isidoro Prefetto del Pretorio. Proibiamo a tutti coloro di scellerata mente pagana di compiere esecrabili immolazioni di vittime, condannabili sacrifici e altre (cerimonie) proibite dall'autorità di più antiche sanzioni. Comandiamo inoltre che tutti i loro santuari, templi e luoghi sacri, se ancora ne restano integri, siano distrutti per ordine dei magistrati e siano purificati erigendovi il segno della venerabile religione cristiana. Ben sappiano tutti che se dovesse risultare, una volta arrecate prove davanti al giudice competente, che qualcuno si è preso gioco di questa legge, egli sarà punito con la morte.

Il XVIII giorno prima delle Kalende di Dicembre, a Costantinopoli, nell'anno del XV consolato di Teodosio Augusto e il IV di Valentianiano Augusto». (14 novembre 435)»[25].

L'attenersi a passate sanzioni fa parte del linguaggio retorico imperiale — si veda XVI, 10, 22 dell'aprile 423; questa costituzione, inoltre, è fra le poche (XVI, 10, 6; 10, 13; e forse 10, 9) che prevede la pena di morte per i diversi soggetti implicati. Non c'è dubbio che la cancelleria costantinopolitana abbia voluto chiarire e definire in modo perentorio e breve una situazione già stigmatizzata negativamente proprio alla fine del libro XVI. La data e il contesto della costituzione necessitano qualche riflessione. Passa un mese e il 20 dicembre gli Augusti emettono una nuova costituzione, *Cod. Theod.* I, 1, 6, atta a statuire un programma in parte diverso da quello previsto nel 429 (I, 1, 5). Se l'ordinamento delle costituzioni doveva seguire i contenuti desunti dai titoli (questo già vigente nel 429), il nuovo è dato dalla natura diversa immessa in questo nuovo lavoro: «far sì che il *ius* raccolto, *brevitate constrictum, cleritate luceat*»[26]. Una ulteriore informazione ci viene data

---

[24] «IMPP. THEOD(OSIVS) ET VAL(ENTINI)ANVS AA. ISIDORO P(RAEFECTO) P(RAETORI)O. Omnibus sceleratae mentis paganae exsecrandis hostiarum immolationibus damnandisque sacrificiis ceterisque antiquiorum sanctionum auctoritate prohibitis interdicimus cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocationemque uenerandae christianae religionis signi expiari praecipimus, scientibus uniuersis, si quem huic legi aput competentem iudicem idoneis probationibus inlusisse constiterit, eum morte esse multandum. Dat. XVIII kal. Dec. Const(antino)p(oli) Theod(osio) XV et Val(entini)ano IIII AA. Conss.».

[25] La costituzione non entra nella legislazione giustinianea. G. L. Falchi, *La tradizione giustinianea del materiale teodosiano [CTh. XVI]*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 57 [1991], 68) ritiene che la costituzione fu abrogata perché troppo radicale. Credo che la scomparsa della costituzione al tempo giustinianeo dipenda da altri fattori storici e dal diverso metodo legislativo attuato da Giustiniano, come si vedrà dopo

[26] G. G. Archi, *Teodosio II e la sua Codificazione*, Napoli 1976, 34. Questo il passaggio rilevante di I, 1, 6: «Quod (= ius) ut brevitate constrictum claritate luc[e]at, adgressuris hoc opus

sempre da *Cod. Theod.* I, 1, 6, a dire, fra i compilatori (*contextores*) all'opera nella seconda fase di creazione del Codice si ha anche «Eubulus inlustris ac magnificus comes et quaestor noster», probabilmente non cristiano, ma il principale "draftsman" della nostra costituzione[27]. Dalla lettura del testo si nota come Eubulus abbia legato normative già espresse in precedenti "sanzioni", come abbia uniformato sanzioni divergenti abbreviando ("brevitas" e "claritas") le sanzioni di testo, cucendo passati momenti legislativi ("cunctaque eorum..." della costituzione) e proponendo dopo 40 anni la pena capitale[28].

Il *novum* della costituzione rispetto a tutte le precedenti in XVI, 10 è l'infissione purificatoria dell'area sacra grazie alla croce, dopo che la mano militare abbia distrutto il monumento (tre diversi tipi) pagano. Questo nuovo innesto fattivo richiesto dalla costituzione ha avuto certamente delle cause — sconosciuta resta una determinata *occasio* arrivata in cancelleria — che almeno tentativamente abbisognano d'essere individuate. L'atteggiamento di Teodosio II nei riguardi del concilio efesino del 431 ha mostrato da una parte il riconoscimento imperiale dell'autonomia *de re religiosa*, ma d'altra parte anche l'urgenza che il legislatore aveva circa l'unità e la pace dell'impero; un'unità certo politica, ma che richiedeva, nelle intenzioni del legislatore, un intento di riappacificazione ecclesiastica. La chiesa, come istituzione, era riconosciuta ormai dall'imperatore come una forza motrice, intrinseca all'impero, che doveva fare la sua parte, grazie alla sua unità,

---

et demendi supervacanea verba et a [di]ciendi necessaria et demutandi ambigua et emendandi incongrua tribuimus potestatem, scilicet ut his modis unaquaeque inlustrata constitutio e[mineat]». Illuminante il commento sulla *brevitas* di G. G. Archi, *Nuovi valori ed ambiguità nella legislazione di Giustiniano*, in *Il mondo del diritto nell'epoca giustineanea*, a cura di G. G. Archi, Ravenna 1983, 241-242 e nota 19.

[27] Cf J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. II, Cambridge 1980, 403 (non è presente nel febbraio del 438, all'emissione della Novella 1 di Teodosio II; T. Honorè, *Some Quaestors of the Reign of Theodosius II*, in *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, ed. by J. Harries - I. Wood, London 1993, 89-90. Per la procedura della commissione al lavoro, cf. T. Honorè, *The Making of the Theodosian Code*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 103 (1986), spec. pp. 160-166.

[28] L'inciso «si qua etiam nunc restant integra» della nostra costituzione richiama la retorica di «quamquam iam nullos (= paganos) esse credemus» di *Cod. Theod.* XVI, 10, 22 emessa a Costantinopoli il 9.4.423 e di XVI, 10, 23 «paganos qui supersunt» dell'8.7.423. Le antiche sanzioni richiamano i vari provvedimenti menzionati in XVI, 10, 10-12 (per il tenore di XVI, 10, 12, si veda la petizione fatta al concilio di Cartagine del 424 sul canone 84: «Item placuit ab imperatoribus gloriosissimis peti, ut reliquae idolatriae non solum in simulacris sed in quibuscumque locis uel lucis uel arboribus omnino deleantur»: *Concilia Africae A. 345 – A. 525*, ed. C. Munier, *Corpus Christ. Series Latina* 149, Turnholt 1974, 205). Sulla distruzione degli edifici sacri, si vedano le incertezze desumibili da *Cod. Theod.* XVI, 10, 16 del 10.7.399 e la contropartita occidentale in XVI, 10, 18 del 20.8.399. Il lavoro di Eubulus nella redazione, almeno per quanto si possa dire, è stato ben condotto nella chiarezza e brevità pur se, credo, fosse incerto sulla terminologia relativa a *de religione*.

nel conservare la compattezza autoritaria del diritto. Ad un secolo di distanza da Costantino, e con tutte le alternanze e spostamenti di pressioni politiche e religiose dovute alla compagine religiosamente mista dell'impero, Teodosio II ritenne definire, in modo chiaro e lucido, l'atteggiamento da prendersi in relazione col mondo pagano. Vi sono certamente, a mio avviso, delle ambiguità su *ius* e *lex*; vi sono state certamente delle influenti sacche di intelligenza pagana ancora operative, e lo saranno ancora fino al tempo giustinianeo, ma innegabilmente l'evento ecclesiastico avutosi ad Efeso, con i precedenti e i seguenti strascichi che condurranno a Calcedonia, ha reso chiaro al legislatore di intervenire in modo netto ed univoco su un problema resosi acuto da un secolo di fluttuanti incertezze all'interno di un *ius* in fieri. Vorrei comunque sottolineare che questa costituzione, se *de iure* chiarisce e risolve un fenomeno, *de facto* sarà molto lenta e diversificata nell'attuazione — illustrativo è il dettato della Novella 4 di Maiorano del 458 — come in effetti l'archeologia va dimostrando.[29] Come prima accennavo, il *novum* della costituzione riguarda le modalità d'intervento sull'edificio. Prima della fine del 382 (*Cod. Theod.* XVI, 10, 8) v'era stata certamente l'istigazione a distruggere i templi, se il legislatore non fosse stato chiamato ad intervenire, almeno per il caso di Edessa; nel 399 (XVI, 10, 16) v'era stata una prima presa di posizione verso la distruzione dei templi rurali; ambedue queste costituzioni, tuttavia, non presentano nessun contenuto o modalità d'interessamento che non sia quella civile e/o militare.

Nel nostro caso v'è di nuovo la *collocatio venerandae christianae religionis signi* perché si purifichi (*expiari* non significa "consacrare", come a volte si legge) il luogo. Va da sé che questo atto non spetta al magistrato chia-

[29] Quando parlo di "fluttuanti incertezze" intendo riferirmi al lento e graduale assestamento del diritto dalla sua epoca classica a quella tardo-antica, all'avvento ed espansione della religione cristiana come elemento de facto e connettivo di una civiltà. G. G. Archi, *Teodosio II e la sua codificazione* (cit. n. 26), 174-175, rimarcava questo lento evolversi del diritto; in modo analogo, ma con intenzionalità diverse nella concezione del diritto vis-à-vis con l'imperatore, si ha "l'aggiornamento storico" nella stessa legislazione giustinianea, come ben indiziata dallo stesso G. G. Archi, *Nuovi valori e ambiguità* (cit. n. 26), spec. pp. 238-246. Per quanto si dirà dopo valga a mò d'esempio la frammentazione ed uso fattone d'una legge di Onorio: E. Dovere, *Una lex satura di Onorio (occasio, palingenesi, traduzione)*, in *Annuarium Historiae Conciliorum* 39 (2007), 53-64. All'interno dell'analisi di E. Dovere, relativa alla chiesa africana, sono riferibili due desunte costituzioni (*Cod. Theod.* XVI, 10, 18 e XVI, 11, 1 [sulla quale torneremo]), datato ovviamente al 20-8-399. A questo contesto africano, e riferibile al nostro tema, appartiene invece la costituzione di Arcadio (XVI, 10, 16 del 10-7-399), precedente d'un mese, ma rispondente alla stessa *occasio*. Mi sembra degno di nota che spesso studiosi, anche di recente, immettono nel medesimo calderone della "distruzionc" sia gli edifici sacri, che quelli profani. Se questo è accaduto, ed è un fatto, si tratta di due sfere del *ius* del tutto differenti. Per la situazione a Roma, relativa alla Novella di Maiorano, cf. la sintesi sull'urbanistica del tempo condotta da L. Spera, *La Cristianizzazione di Roma: forma e tempi*, in *Lezioni di Archeologia Cristiana*, a cura di F. Bisconti e O. Brandt, Città del Vaticano 2014, 212-216.

mato formalmente a distruggere l'edificio e, al tempo stesso, a far sì che l'atto di purificazione sacra avvenga. Questo atto è compito prettamente sacerdotale, giacché spetta solo al vescovo amministrare tutte le faccende che riguardano la religione. È assolutamente chiara la prima costituzione del titolo 11 che chiude il codice:

> Quotiens de religione agitur, episcopos convenit agitare; ceteras vero causas, quae ad ordinarios cognitores vel ad usum publici iuris[30] pertinent, legibus oportet audiri[31].

Presa coscienza della differente natura che comporta il *sacerdotium*, il legislatore si distanzia da quanto inerisce a questo, attribuendosi tutto quanto riguarda i *ceterae causae*. In aggiunta, non credo sia casuale che la prima costituzione del titolo XI (*de religione*) vada a riprendere la *veneranda christiana religio* della nostra costituzione; il caso specifico testimoniato in XVI, 10, 25 rientra perfettamente in quello che è l'operare giuridico-pastorale del vescovo (*quotiens* di XVI, 11, 1). Sono convinto che la costituzione del 435, nel suo linguaggio giuridico e scarno indizia il rito della

---

[30] Suona così chiaro che il legislatore riconosceva un altro ambito da cui egli intendeva astenersi.

[31] Per una esegesi di questa costituzione, cf. E. Dovere, *Ius principale e catholica lex (secolo V)*, Napoli 1992², 142-148; Id., Il vescovo "teodosiano" quale riferimento per la normazione "De Fide" (secc. IV-V), in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, in *Studia Ephemeridis Augustinianum* 55 (1997), 182-184 e di recente: C.Th. 16.11.1 (*iugenda autem ei* 16.10.17-8, *Rivista di Diritto Romano* 8 (2008), 1-22 (www.ledonline.it/rivistadirittoromano). Non saprei se si debba invocare qui anche la presenza della *facultas* concessa agli episcopi dell'uso della *ecclesiastica manus*, citato da *Cod. Theod.* XVI, 10, 19, (secondo L. De Giovanni, *Chiesa e Stato*, cit. [nota 15], p. 50 si tratterebbe di "uomini soggetti al potere della chiesa", identificazione non del tutto convincente). La costituzione XVI, 10, 19 è un estratto della *Sirmondiana* 12, come ben si sa, e fu affissa a Cartagine il 25-11-407, luogo che ci riporta nuovamente al territorio africano di XVI, 11, 1. Se non vado errato la "ecclesiastica manus" appare solo in questo contesto all'interno della codificazione. V'è un'altra occasione — pur se non si utilizza la stessa terminologia — ove v'è un intervento dei chierici aventi l'autorizzazione del vescovo. Si tratta di *Cod. Theod.* IX, 45, 4 (del 23-3-431), a proposito dei limiti relativi al diritto di asilo: «...ut arma deponant, auctoritate episcopi a solis clerici severius conveniri praecipimus... [ecclesiae vox]». Si veda un testo parallelo, con leggere varianti in *ACO*. I, I, 1, 4, ed. E. Schwartz, Berlin – Leipzig 1928, par. 137, 36, p. 64 = G. Haenel, *Corpus Legum ab imperatoribus romanis ante Iustinianum latarum, quae extra constitutionum Codices supersunt*, Leipzig 1857, 245 (del 7-4-431). In forma abbreviata, la costituzione appare anche in *Cod. Iust.* I, 12, 3. Questi chierici sono designati dal vescovo esattamente per esercitare la sorveglianza sul non-uso delle armi nei recinti sacri: *Cod. Theod.* IX, 45, 5 (del 28-3-432). Si potrebbe pensare, quale *ecclesiastica manus*, ai religiosi *oeconomi sive defensores* richiamati dalla legge di Leone I (*Cod. Iust.* I, 12, 6, 9 del 466). Questi sarebbero stati i primi a conoscere la situazione dei servi o *adscripticii* rifugiati negli spazi sacri e far sì che questi ritornino ad *locum statumque proprium*. Su questa legge, vedi: A. S. Scarcella, *La legislazione di Leone I*, Milano 1997, spec. pp. 251-252. La narrativa dataci dalla *Vita* di Porfirio, inoltre, illustra bene come il vescovo proibisca ai cristiani di prendere parte alla spoliazione, effettuata comunque dai soldati ed altri cittadini.

fondazione di una chiesa alla stregua, almeno nei momenti essenziali, di quanto visto a Gaza sotto l'episcopato di Porfirio. Non spettava di certo alla cancelleria — né tanto meno ad Eubulus, il questore — esplicitare dettagliatamente l'azione episcopale, quanto indicare dove si fermava l'operato del magistrato[32] ed iniziava invece l'azione del vescovo.

V'è tuttavia un'ulteriore aggiunta da fare per valutare ancor più la portata di XVI, 10, 25. Si conserva una costituzione di Teodosio e Valentiniano a Eudossio prefetto del pretorio datata al 427; essa è riportata da *Cod. Iust.* I, 8, ma intelligentemente scartata dai compilatori del *Theodosianus*. L'intento dei due Augusti è sempre quello di custodire in ogni cosa la *religio* del Celeste Nume, ragion per cui a nessuno[33] è lecito scolpire o dipingere la croce (*signum Salvatoris Christi*) a terra, o su pietra dura o marmo posti a terra. La chiusura del titolo 10, dunque, con la costituzione 25, è stato un atto politicamente dovuto perché v'era disordine, a proposito di *religio*, già precedentemente al 427. Credo che la statura assunta dal vescovo, come esperita da Teodosio II ad Efeso nel 431, abbia decisamente influito ad affidare al vescovo qualsiasi affare (collocazione della croce, come in questo caso), tale da giustificare anche la funzione portante di *Cod. Theod.* XVI, 11, 1[34]. Stando così le cose, non mi sembra lontano dal vero porre l'inizio della canonica fondazione di una chiesa — di qualsiasi natura essa fosse, cattedrale, monastica, rurale — all'interno della prima metà di V secolo. Se, comunque, la legge riteneva aver assolto il compito di regolarizzazione d'una prassi, di lì a qualche anno si rinnova il problema perché i soggetti in questione non si attenevano a quanto prescritto. Un'informazione di un certo interesse proviene dal canone 4 del concilio di Calcedonia, ma in modo indiretto. I soggetti sotto esame nel canone sono i monaci, ma più

[32] Ho evitato di considerare la figura e l'intervento del governatore, del magistrato, degli ufficiali dei diversi uffici — spesso equivoci e sordi al dettato legislativo — all'interno di XVI, 10. L'intervento imperiale previsto su costoro, quando diventavano negligenti o sordi, è ben evidente in: *Cod. Theod.* XVI, 10, 4, 10-13, 15, 19-20, 24. Si può pensare alla difficoltà di trasmissione del testo legislativo dal centro alla periferia, ma la vera ragione è da ricercarsi nella sacca di cultura pagana ancora viva ed influente nelle élites cittadine. Problemi e mentalità relative alla ricezione della legge sono trattati da S. Puliatti, *Le costituzioni tardoantiche: diffusione ed autenticazione*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 74 (2008), 99-133.

[33] Altrove discuterò chi probabilmente gli Augusti inquisivano (ai monaci). Non conosco la *occasio* che ha portato a questa costituzione, ma l'imperatore Leone (*Cod. Iust.* I, 3, 26, datata al 459), pur dopo l'esperienza legislativa di Calcedonia (can. 4, che vedremo), ha ritenuto opportuno ritornare su questa prassi. Si veda la sequenza nelle *Basiliche* I, 1, 5 e 6 (*Basilicorum Libri LX*, ed. H. J. Scheltema – N. van der Wal, Groningen 1955, 2).

[34] Un'analisi filologica del testo della costituzione di *Cod. Theod.* IX, 45, 4 e di quella pubblicata negli *Acta* di Efeso (cf. nota 31) mostrerebbe a parte la retorica imperiale sparsa nel testo di quest'ultima, l'importanza assunta dal vescovo (e dai suoi chierici) nella normativa pubblicata. Si veda F. Millar, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Los Angeles – London 2006, 142-145.

sintomatica è la procedura avvenuta per questo canone rinvenibile negli *Acta* del concilio. Venuto in sede conciliare per confermare (uso dello *ius* imperiale) le decisioni dogmatiche dei padri, l'imperatore Marciano, sembra molto devotamente, sottopone all'attenzione dell'assemblea τίνα ἐστι κεφάλαια = *quaedam capitula sunt* (*aliqua sunt capitula*), sicché in questa sede possano essere decise canonicamente piuttosto che d'essere imposte da leggi imperiali[35]. Lasciando da parte l'eccezionale evidenza relativa al passaggio di materia ecclesiastica in normativa imperiale, il primo di questi "capitula" è l'ossatura del canone 4 del concilio[36]. Nel testo di questo canone si afferma che: «.... s'è deciso che nessuno, in qualsiasi luogo possa edificare o fondare un monastero o un oratorio senza il volere del vescovo della città...». Il processo di consacrazione di un monastero inoltre — e questo vale anche per l'oratorio — viene statuito dal canone 24.

Dagli enunciati canonici si evince chiaramente che al tempo la cerimonia di fondazione e consacrazione di un edificio sacro cristiano — nel caso monasteri o oratorio (εὐκτήριος οἶκος implica una vasta gamma di edifici di culto) — era già stata foggiata; questo ci induce naturalmente a ritenere che erano state a fortiori istituite le stesse cerimonie per una chiesa episcopale, pur se, da ammettere, le fonti non sono ricche di particolari sul rito seguito.

È di una singolare importanza la costituzione emessa dall'imperatore Leone I il 17 settembre 459 a Viviano, prefetto del pretorio per l'Oriente[37] e trasmessa dal *Cod. Iust.* I, 3, 26. La norma imperiale implica, anche criticamente, un insieme di problematiche attinenti al nostro tema. Pochi anni dopo Calcedonia s'è ritenuto urgente intervenire su una prassi che solo apparentemente non si riferisce alle direttive conciliari. Leone definisce che d'ora in avanti né monaco né alcun altro — qualunque sia il suo stato

---

[35] *ACO* I, 2, 1, ed. E. Schwartz, Berlin - Leipzig 1933, paragr. 16, p. 156[31]; III, 2, 3, ed. E. Schwartz, Berlin - Leipzig 1936, paragr. 16, p. 178[6] e p. 179[4].

[36] Ottimo il commento di G. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano 1990, 324-333. Barone Adesi fa sottilmente notare (p. 330) come la disposizione conciliare sia: «differente dal riferimento di P3 (il testo di proposta imperiale) limitato al monastero, per il quale prevede, inoltre, che l'autorizzazione venga accordata non soltanto dal vescovo locale ma anche dal proprietario del fondo. Ad ulteriore sostegno della prospettiva episcopale il canone presenta il non casuale riferimento della disposizione dell'oratorio oltre che al monastero: la connessione oratorio-monastero tende, di fatto, ad affermare la sacralità del suolo destinato all'edificazione non soltanto di un oratorio ma anche di un monastero. Conforme alle concezioni attestate in ambito ecclesiastico, l'escamotage consente ai padri calcedonesi di tacere in merito ai diritti vantati dai proprietari del fondo mediante l'implicita affermazione canonica della sacralità del suolo destinato all'erezione di un monastero».

[37] A. H. M. Jones - J. R. Martindale - J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge 1971, vol. II, 1179-1180 (sub Vivianus 2).

o condizione sociale — tenti riporre (*inferre*) illecitamente la venerabile croce e reliquie dei santi martiri in qualsivoglia luogo edificato per il divertimento del popolo o osi occupare ciò che è stato costruito sia per ragione pubbliche che per diletto del popolo. Qualora non si trattasse di edifici religiosi, possono lì, una volta consultati i religiosissimi vescovi, come di dovere, deporre le reliquie dei martiri non con qualche sopruso ma con la volontà dei reverendissimi vescovi[38].

I rei sono i monaci o altra persona — probabilmente laica; essi, in modo illecito[39] tentavano di sacralizzare un luogo destinato alla vita pubblica; si procedeva con l'apporre una croce[40] o col deporre reliquie di martiri venendo così ad occupare l'*aedes* o i *loca* (si tratta di un solo processo di azione: riporre la croce — occupazione del suolo o edificio); il tutto accadeva senza che il vescovo sapesse nulla[41] o, come si dirà, quando possibile, senza che il vescovo avesse accolto la loro richiesta. Se la costituzione rende testimonianza di una prassi di sacralizzazione di un'area o edificio attraverso l'infissione d'una croce o la deposizione delle reliquie — è v'è un esplicito richiamo a quanto visto a proposito della costituzione nostra del 435 — essa apre un orizzonte che solo en passant vorrei accennare. Il testo della costituzione sembra abbastanza chiaro: non si tratta di templi[42] quanto piuttosto di edifici pubblici o luoghi approntati (*loca... fabricata*) per il diletto del popolo. Questa entità architettonica, che diviene materia della

[38] «Decernimus, ut posthac neque monachi aut quicumque alius cuiuslibet status aut fortunae in aedes publicas vel in quaecumque loca populi voluptatibus fabricata venerabilem crucem et sanctorum martyrum reliquias illicite inferre conentur vel occupare audeant ea, quae vel ad publicas causas vel ad populi oblectamenta constructa sunt. Cum enim religiosae aedes non desunt, possunt ibi, consultis prius ut oportet religiosissimis episcopis, reliquias martyrum non quorundam usurpatione, sed arbitrio reverentissimorum antistitum collocare....».

[39] *Illicite* lo intendo sia canonicamente che civilmente per la doppia infrazione commessa: non conoscenza da parte del vescovo, ma soprattutto occupazione, per mezzo di un atto sacro, d'un'area pubblica = del popolo = della città.

[40] Già proibito dal *Cod. Iust.* I, 3, 26 del 427 e implicitamente da *Cod. Theod.* XVI, 10, 25. Questa normativa sarà ripresa secoli dopo nelle *Basiliche* (= *Basilicorum Libri LX*, Series A, vol. I, 1, 5 e 6, ed. H. J. Scheltema - N. van der Wal, Groningen, 1955, p. 2).

[41] Mi vien da supporre questo, visto che la norma non accenna ad una mancata sorveglianza del vescovo; inoltre, credo, che i rei, pur non essendo una *aedes religiosa*, non sempre chiedevano l'autorizzazione del vescovo (questa prassi è evidente, in negativo, nel can. 4 di Calcedonia, ove si deve richiedere l'autorizzazione del vescovo per fondare e costruire un monastero o un oratorio).

[42] Questi sono richiamati da *Cod. Theod.* XVI, 10, 8, 15 e 19 (pur se, si noti XVI, 10, 17 cita i «festos conventus civium et communem omnium laetitiam... exhiberi populo voluptates secundum veterem consuetudinem»). Un'analisi a parte richiederebbe la considerazione degli *horti, aedificia, areae aedium publicarum et ea rei publicae loca, aedificia publica* ricordati da due costituzioni emanate dalla cancelleria occidentale: *Cod. Theod.* X, 3, 5 (anno 400) e XV, 1, 41 (del 401), ove sono citati, fra l'altro, anche i beni *de iure templorum*.

costituzione, risulta avere un duplice carattere: essa è *religiosa* e, per il fatto che è facilmente occupabile, resta probabilmente abbandonata — o, se non altro, non più in uso[43]. La caratteristica *publica* di questi edifici denota il carattere religioso di essi; fossero stati templi, il testo avrebbe utilizzato piuttosto *aedes — loca sacra*. Se non vado errato, nella lettura della costituzione v'è un silente ricorso all'antico *ius divinum* sulle *res*, un orizzonte giuridico che Teodosio II dichiara decisamente d'aver lasciato alle spalle, come ebbe a dire nella sua Novella I, 1[44].

La delicata, ma pur equivoca, testimonianza d'una prassi, che la costituzione imperiale inquadra, non concerne una stipulazione o vendita[45], quanto l'appropriazione indebita d'una entità non sottoponibile a forme contrattuali, pur se in gioco si trattava della erezione d'un edificio sacro. Ovviamente non v'è problema giuridico — pur se la normativa non specifica se dovesse esserci un contratto e con chi (la città, il fisco, la *res privata*?) — qualora la *res* non sia *religiosa* e ci sia l'approvazione del vescovo. La costituzione di Leone, nella versione che offre a proposito di una prassi già stabilitasi nel 459, riporta la norma calcedonese sull'intervento episcopale ma ancor più, con un linguaggio giuridico più attinente, indirizza a quanto era stato non detto giuridicamente in *Cod. Theod.* XVI, 10, 25. Credo che l'esperienza avuta dall'imperatore a Calcedonia abbia sensibilizzato non

[43] Questo indizio porta a valutare ancora più realisticamente il processo urbanistico avutosi con la cristianizzazione delle provincie d'Oriente.

[44] «...ne iuris peritorum ulterius, severitate mentita dissimulata inscientia, velut ab ipsis adytis expectarentur formidanda responsa...» in *Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, ed. P. M. Meyer (adiutore Th. Mommsen), Berlin 1905, p. 4. L'antico *ius divinum* è quello cesellato da Gaio in *Institutiones* II, 2, ed. F. de Zulueta, vol. I, Oxford 1991, 66; rielaborato poi in *Iust. Inst.* II, 1, 7. Si vedano le differenti nuances in G. G. Archi, *La "summa divisio rerum" in Gaio e Giustiniano*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 3 (1937), 5-19. V'è un'altra sola costituzione, di Leone e Antemio, datata al 472 e riportata da *Cod. Iust.* VI, 61, 5, che riporta il parere del giurista Giuliano. Si sa che nel *Theodosianus* v'è rarissimo uso della giurisprudenza classica: *Cod. Theod.* I, 4, 1 (del 321); I, 4, 2 (del 327); I, 4, 3, (del 426), ben nota come la "legge delle citazioni"; IV, 4, 3 (del 396?) ed infine IX, 43, 1 (del 321). Va notato, inoltre, che la "legge delle citazioni" del 426, emanata da Valentiniano III, era ripresa nel *Novus Codex* di Giustiniano, come trasmessoci dal *P. Oxy.* XV, 18 14 (in *Le Costituzioni giustinianee nei papiri e nelle epigrafi. Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium, Subsidia* I, a cura di M. Amelotti - G. I. Luzzato, Milano 1972, 18-19). Cf. anche A. M. Giomaro, *Il Codice Repetitae Praelectionis. Contributi allo schema delle raccolte normative da Teodosio a Giustiniano*, Roma 2001, 102-104.

[45] «Sacram vel religiosam rem vel usibus publicis in perpetuum relictam (ut forum aut basilicam) aut hominem liberum inutiliter stipulor»: Paulus, in *Iust. Dig.* 45, 1, 83, 5; «Idem iuris est, si rem sacram aut religiosam, quam humani iuris esse credebat, vel publicam, quae usibus populi perpetuo exposita sit, ut forum vel theatrum...»: *Iust. Inst.* III, 19, 2; «aut locum sacrum vel religiosum, quem putabat humani iuris esse [inutilis est stipulatio]»: Gaius, *Institutiones* III, 97. Pertinenti le osservazioni di Y. Thomas, *La valeur des choses. Le droit romain hors la religion*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57/6 (2002), spec. pp. 1434-1437.

solo la terminologia, ma anche riasserito alcuni valori di giurisprudenza classica ancora sentiti e conosciuti nella cancelleria costantinopolitana.

La deposizione delle reliquie o l'infissione della croce rendeva la sacra res, e, per quanto riguarda *Cod. Theod.* XVI, 10, 25, l'atto purificatorio della croce per mano episcopale ri-sacralizzava un'area profanata, in senso giuridico, dalla distruzione delle strutture templari condotta dal magistrato. In questo modo si potrebbe ritenere che l'area templare non sia divenuta profana giacché i due soggetti all'opera, magistrato e vescovo, agivano all'unisono secondo un copione cerimoniale e giuridico antico. Leone, da parte sua, distingue le *res* e le azioni portando non solo rispetto alle *veteres leges* ma aprendo la strada al finale assetto condotto da Giustiniano al riguardo.

La legislazione giustinianea

Con l'avvento di Giustiniano, e soprattutto con la sua legislazione novellare, la fondazione di una chiesa trova la sua definitiva e legale tessitura anche rituale. Se tuttavia le *Novellae* offrono un testo tanto chiaro quanto apodittico, non bisogna assolutamente dimenticare che il legislatore trova il suo sostegno giuridico nel *Corpus Iuris*. È nel 535 che Giustiniano comincia ad elaborare questa materia normativa la cui procedura rituale si è già vista schizzata nelle fonti agiografiche e liturgiche presentate prima. Sono tre le *Novellae* con le quali l'imperatore determina le modalità legali, e liturgiche, se si vuole, con le quali si può procedere alla fondazione: 1) la *Novella* 5, 1 (del 535 indirizzata ad Epifanio, patriarca); 2) la 67, 1 (a Mena, patriarca, del 538); 3) la 131, 7 (del 545, indirizzata a Pietro, prefetto del pretorio)[46]. Dicevo che per ponderare l'incisività normativa delle *Novellae* su questo argomento, bisogna ricordare che negli anni immediatamente precedenti l'imperatore — e la sua esimia équipe di giuristi[47] — porta a compimento un'opera colossale: il dialogo (si è tentati di chiamarlo anche "monologo ideologico") con gli antichi *iura* (nel novembre del 533 si pubblicano le *Institutiones*; nel dicembre dello stesso anno vedono la luce i *Digesta*; il *Novus Codex* [*"repetitae praelectionis"*] appare nel 534). Questa produzione di opere giuridiche e legislative ha in effetti chiarito in modo categorico e decisivo un aspetto lasciato taciuto nella passata storia legislativa di Bisanzio: la statura imperiale vis-à-vis gli antichi *iura* e *leges*,

[46] Quest'ultima Novella aggiunge (131, 7, 1) il dovere per l'erede, qualora il "fondatore" dovesse morire, di terminare l'opera iniziata. Credo che questa aggiunta abbia richiesto la presenza del giudice (πολιτικὸς ἄρχων) nella stesura dell'impegno. Questa procedura non è richiamata nelle altre due *Novellae*, quasi a dire che la prassi di fondazione aveva assunto una strada non del tutto ortodossa, come d'altronde la stessa Nov. 67, 1 ricordava.

[47] A. Cenderelli, *I giuristi di Giustiniano*, in *Rivista di Diritto Romano* 4 (2004) 1-25 (www.ledonline.it/rivistadirittoromano).

con altre parole, la possente *maiestas imperialis* nel gestire i *iura et leges*.[48] L'imperatore emerge, come egli stesso ebbe a dire già nel 529 (*Cod. Iust.* I, 14, 12)[49], come la fonte della legge divenendone anche l'unico e veritiero interprete[50].

Giustiniano si riteneva responsabile, tale era la sua consapevolezza, dell'adeguamento della legge (la storicità, l'elasticità della legge) alla mutata storia[51] che incorporava anche la passata tradizione giurisprudenziale quale suo personale deposito. In tale prospettiva le tre *Novellae*, nel loro enunciato presuppongono un diritto antico che l'imperatore, senza nominarlo, usa. Prima di vederne il testo, inoltre, mi sembra utile sottolineare come l'imperatore applichi la stessa normativa ai monasteri, alle chiese e agli oratori, una implicazione accennata, ma non espressa apertamente nei canoni calcedonesi.

La Novella relativa ai monaci, monasteri ed egumeni, è da leggersi dopo la Nov. 6, come ben espresso nel *prooimion* della stessa. Il cap. 1 premette che «è da dirsi prima d'ogni altra cosa» che sempre e ovunque nell'impero, se qualcuno desiderasse edificare un venerabile monastero non lo si faccia se prima non vi sia stata la licenza del vescovo locale. È il vescovo che: «elevando le mani al cielo, con la preghiera consacra il luogo a Dio fissando in esso il simbolo della nostra salvezza (= la croce)»; in questo modo corretto

---

48 Pur se inavvertitamente (?) entra nei *Digesta* (1.2.2.13) il frammento provocatorio di Pomponio: "constare non potest ius, nisi sit aliquis iuris peritus, per quem possit cottidie in melius produci".

49 «Si enim in praesenti leges condere soli imperatori concessum est, et leges interpretari solum dignum imperio esse oportet... vel quis legum aenigmata solvere et omnibus aperire idoneus esse videbitur nisi is, cui soli legis latorem esse concessum est? Explosis itaque huismodi ridiculis ambiguitatibus tam conditor quam interpres legum solus imperator iuste existimabitur: nihil hac lege derogante veteris iuris conditoribus, quia et eis hoc maiestas imperialis permisit».

50 Sull'estesa analisi di questo fenomeno si veda: G. Falcone, *Giustiniano, i giuristi classici e i professori di diritto*, in *Lezioni Emilio Betti. Camerino, 2001-2005*, a cura di P. Di Lucia – F. Mercogliano, Napoli 2006, spec. pp. 83-85; dello Stesso, per il veto dei giuristi di commentare i Digesta, The Prohibition of Commentaries to the Digest and the Antecessorial Literature, *Subseciva Groningana*, 9 (2014) 1-36; G. G. Archi, *Nuovi valori e ambiguità nella legislazione di Giustiniano*, in *Il mondo del diritto nell'epoca giustinianea. Caratteri e problematiche*, a cura di G. G. Archi, Ravenna 1983, spec. pp. 242-249. Per l'uso giustinianeo dei *iura*: L. Vacca, *La giurisprudenza nel sistema delle fonti del diritto romano*, Torino 2012^{2}, 179-211; S. Di Maria, *La cancelleria imperiale e i giuristi classici: "Reverentia antiquitatis" e nuove prospettive nella legislazione giustinianea del Codice*, Bologna 2010; C. Russo Ruggeri, *Ancora qualche riflessione sulla politica legislativa di Giustiniano in riguardo ai* iura *al tempo del Novus Codex*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università degli Studi di Palermo* 57 (2014) 155-174.

51 *Iust. Nov.* 60, pr.: "... non considerantes, quia opere semper vocante consonas causis ponere leges..."; *Const. Tanta* 8 (anche nella Δέδωκεν): "sed quia divinae quidem res perfectissimae sunt, humani vero iuris condicio sempre in infinitum decurrit et nihil est in ea, quod stare perpetuo possit ...".

e posta così la fondazione, si inizia a costruire[52]. La Nov. 67, 1 tuttavia, aggiunge qualcosa di nuovo, applicabile tanto alla chiesa, quanto ad un oratorio e ad un monastero. Prima di ogni cosa, dice Giustiniano, è da ritenere che a nessuno è data facoltà d'iniziare a costruire un monastero, una chiesa, un oratorio prima che il vescovo locale non sia presente e faccia una preghiera sul luogo, fissi la croce, faccia una pubblica processione[53] rendendo l'evento pubblico a tutti. La chiusura del capitolo richiama il monito del can. 24 di Calcedonia (il cambiamento di queste strutture ecclesiastiche fino a farne spelonche di cose illecite) e preannuncia al tempo stesso la moltiplicazione dei monasteri per uso privato in epoca post-iconoclastica[54].

Come ben si vede, il dettato normativo giustinianeo ha ripreso tutte le caratteristiche viste precedentemente fondandole su un'antica tradizione giuridica. Nel "dialogo" che Giustiniano apre con gli antichi resta ben noto l'incipit del libro II delle sue *Institutiones* relativo alle *res* che riprende Gaio[55]. Il testo giustinianeo è invece più espositivo e interessante per quanto qui ci riguarda. Esso dice:

Nullius autem sunt res sacrae et religiosae et sanctae: quod enim divini iuris est,

---

[52] Il testo epitomato della Novella — sia nella versione di Teodoro Scolastico, di Atanasio di Emesa come di Giuliano — succinto, resta fedele alla norma imperiale: *Ανέκδοτα. Theodori Scholastici Breviarium Novellarum*, ed. C. E. Zachariae, Lipsiae 1843, 13; *Das Novellensyntagma des Athanasios von Emese*, hrsg. von D. Simon - S. Troianos, Frankfurt a. M. 1983, ad 1.13.1 (p. 62); *Iuliani Epitome Latina Novellarum Iustiniani*, secondo l'ed. di G. Hänel, a cura di P. Fiorelli e A. M. Bartoletti Colombo, Firenze 1996, *const. IV,1* (p. 27).

[53] Il testo legge: δημοσίαν πρόοδον (*publicum processum*) che io intendo come λιτή (*Iust. Nov.* 123, 32: λιτὰς ποιεῖν = *letanias facere*) comportando un insieme di soggetti e oggetti ben applicabili alla nostra situazione. Per λιτή varie e interessanti le referenze storiche e liturgiche riscontrabili in Ch. Du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis*, Graz 1958 e in G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1995, s.v. λιτή.

[54] Il cap. 2 della stessa Novella è fortemente legato a quanto detto, pregno di condizioni essenziali alla fondazione, ma che non possiamo trattare in questa sede. A me sembra che Giustiniano non solo si allacciava al can. 24 di Calcedonia (come anche al can. 4), ma avesse anche in mente il detto di Cristo a proposito del tempio ("la mia casa") di Mc 11,17, divenuto una spelonca di ladri (σπήλαιον ληστόν ripreso come σπήλαιον ἄτοπον di *Iust. Nov.* 67,1). Il versetto di Mc è una fusione di Is 56,7 e Ger 7,11.

[55] *Iust.* II, 1 (cit. n. 44). Sulla *divisio rerum* resta attuale ancora l'analisi di G. G. Archi, *La "Summa divisio rerum" in Gaio e Giustiniano*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 3 (1937), 5-19. La definizione data alla *res sacra* da Gaio (II, 4-5) è succinta, epigrafica: «Sacrae sunt quae diis superis consecratae sunt... Sed sacrum quidem hoc solum existimatur, quod ex auctoritate populi Romani consecratum est, veluti lege de ea re lata aut senatus consulto facto». Cf. anche *Iust. Dig.* I, 8, 1 (Gaio); I, 8, 9 (Ulpiano); I, 8, 6, 2-3 (Marcianus); I, 18, 1, 75pr (Papiniano). Su questo essenziale argomento dell'antica giurisprudenza J. Gaudemet, *Res Sacrae, L'Année Canonique* 15 (1971), 299-316; G. Grosso, *Corso di diritto romano. Le cose*, in *Rivista di Diritto Romano* 1 (2001), 15-29; F. Fabbrini, *Res Divinis Iuris*, in *Novissimo Digesto Italiano* 15 (1968), spec. pp. 510-565; A. Bucci, *Eredità romano-cristiana del res sacrae*, in *Omagiu Profesorului Nicolae V. Dură la 60 de ani*, ed. T. Petrescu, Costanţa 2006, 1283-1290.

id nullius in bonis est. Sacra sunt, quae rite[56] et per pontifices deo consecratae sunt, veluti aedes sacrae et dona quae rite ad ministerium dei dedicata[57] sunt, quae etiam per nostram constitutionem[58] alienari et obligari prohibuimus, excepta causa redemptionis captivorum. Si quis vero auctoritate sua quasi sacrum sibi constituerit, sacrum non est, sed profanum. Locus autem, in quo sacrae aedes aedificatae sunt, etiam diruto aedificio, adhuc sacer manet, ut et Papinianus scripsit[59].

La cornice entro la quale Giustiniano disciplina la fondazione ecclesiastica, cattedrale o monastica che sia, pur se elaborata in dettaglio in epoca novellare, trova la sua ragion d'essere nell'antico assunto della *res sacra*. Sono questi *res* — *aedes sacra et dona* — appartenenti al *ius divinum* a specificare la natura del nuovo edificio cristiano. Questa logicità, enunciata nelle *Institutiones*, affiorante nei *Digesta* e illustrata nelle *Novellae*, fu possibile grazie al maturato ruolo che l'imperatore assunse con i giuristi antichi. È altresì indicativo come nell'atto di fondazione, così ripetutamente espresso e dettagliato nelle *Novellae*, l'imperatore non nomini assolutamente la fi-

---

[56] Si noti come Giustiniano, pur aggiustando il tiro nella terminologia resta ancora ambiguo. In *Iust. Dig.* I, 8, 6, 3 (Marcianus) si ha: «sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non private»; richiederà in seguito, come visto nella Nov. 67, 1 una δήμοσια πρόοδος nella fondazione. Pur vero che il testo di *Iust. Nov.* 131, 7, 1 sembra richiamare un processo costruttivo posteriore alla fondazione e che, in aggiunta, sono passati dieci anni dalla Nov. 5, 1, ma è indicativa la presenza del πολιτικὸς ἄρχων nella stesura scritta di quanto si deve e si lascia alla nuova fondazione ecclesiastica. Alquanto interessante è la traduzione della parafrasi greca di Teofilo quando si tratta di rendere "rite": ὀρθῶς καὶ κατὰ τρόπον, che intendo come «in modo giusto e secondo l'usanza». Vedi: Theophili Antecessoris, *Paraphrasis Institutionum*, ed. J. H. A. Lokin, R. Mejiering, B. H. Stolte, N. van der Wal, Gronigen 2010, ad 2, 1, 8. In questo modo *rite* include anche il senso di *recte*, come in vero si evince anche dalla lectio *κατὰ τρόπον ὀρθόν* in apparato. Nello stesso testo ritorna ancora *rite*, reso da Teofilo come *κατὰ τὸ προσῆκον*, "come appropriato".

[57] Ritorna ancora un'indecisione terminologica da parte dell'imperatore: l'equiparazione di *consecrata* e *dedicata*. A riguardo è d'uopo richiamare il similare uso avutosi in *Cod. Theod.* XVI, 8, 25 (del 423), a proposito delle sinagoghe: «...sacris mysteriis sunt dedicata...consecratio veneranda...». Per quanto riguarda i *dona*, Giustiniano ne parla nella Nov. 120, 10 e 7. Si veda l'analisi fatta da G. Baroni Adesi, *Il sistema giustinianeo delle proprietà ecclesiastiche*, in *La proprietà e le proprietà*, a cura di E. Cortese, Milano 1985, spec. pp. 90-99. Non mi soffermo, benché richiamati da questi *dona*, sono i *iura templorum*, oggetto di molte costituzioni del *Cod. Theod.* (soprattutto nel tit. 10) ormai nel *res privata*. D'un estremo realismo, e in una scia giuridica romana, è l'enunciato del *Breviario Alariciano* (2, 9, 1): «Divini iuris sunt ecclesiae, id est, templa Dei, vel ea patrimonia ac substantiae, quae ad ecclesiastica iura pertinent». Cf. *Lex Romana Visigothorum*, ed. G. Haenel, Aalen 1962, 322-323.

[58] *Cod. Iust.* 1, 2, 21 (del 529) usa «sacratissima atque arcana vasa» e «res divinae», appellandosi a «cum etiam veteres leges ea, quae iuris divini sunt, humanis nexibus non illigari sanxerunt».

[59] *Iust. Inst.* II, 1, 8. Il testo di Papiniano è in: *Iust. Dig.* 18, 1, 73pr. che puntualizza la distinzione: «aede sacra terrae motu diruta». Giustiniano universalizza la causa (non restringendola al solo terremoto) col ritenere l'edificio sacro anche se ridotto in macerie.

gura del magistrato o autorità civile che sia. Questa ultima considerazione mi porta a ritenere che, pur se il dettato giustinianeo ricalca quello antico, l'imperatore testifichi come quanto è divino spetti solo essere applicato e condotto dai *pontifices*[60], se, in aggiunta alla sola presenza sacerdotale richiamata nella cerimonia di fondazione, vi sarà una consacrazione che avviene a porte chiuse, ove anche i muratori — dopo aver approntata la mensa — abbandonano l'edificio[61].

Linee conclusive

Appoggiandosi su un solido fondamento, il *ius antiquum*, Giustiniano ha in modo logico esplicitato giuridicamente la natura della *res sacra* e della sua fondazione: questo è stato il risultato di un lungo cammino relativo ad un processo iniziato almeno un secolo primo, pregno di incertezze legislative, o per meglio dire, difficoltà giuridiche d'inquadrare una realtà nuova. La nota liturgica, posta all'inizio di queste pagine, richiama quasi pedissequamente le fasi enunciate nelle normative giustinianee; i momenti salienti delle *Novellae*, ancora, hanno echeggiato quanto l'agiografia, per suo verso e attraverso la sua modalità di racconto, aveva tratteggiato. Dall'agiografia da una parte, e dal *Barberinianus gr. 336* dall'altra, si è tratto quanto di scritturistico e di orazionale esisteva nella originale cerimonia di fondazione di una chiesa. Il passaggio fra gli eventi che l'agiografia riportava a Gaza e l'attività legislativa di Giustiniano è stato da me ritenuto la costituzione *Cod. Theod.* XVI, 10, 25 del 435 che in modo singolare chiude il titolo 10 dello stesso libro, preludendo l'11[62]. Essa è certamente una presa di posizione circa i templi, e la sua stesura testuale — tramite i soggetti e le modalità indiziate — riassume i caratteri desumibili dall'agiografia e poi statuiti da Giustiniano a proposito della fondazione di una chiesa. Sebbene breve e succinta, la costituzione è stato plasmata, credo, in un contesto dove ancora non si era valutata la portata o meno dell'antico diritto a proposito di questa nuova evenienza religiosa circa la *res sacra*. Soprassedere su occasionali e locali eventi violenti circa i templi rientrava nella politica imperiale di inizio V secolo, ma ponderare il *ius* e legiferare di conseguenza richiedeva una lunga maturazione. Infine, così come da me configurata, la

[60] È un altro modo di porre *Cod. Theod.* XVI, 11, 1 e, ovviamente, lontano da quella che era l'antica *consecratio* e *dedicatio*.

[61] V. Ruggieri, *Consacrazione* (cit. n. 1), p. 82, 8-10.

[62] Quello che il legislatore di V secolo ha fatto, riconoscendo i diversi ambiti, civile e religioso, in *Cod. Theod.* XVI, 11, 1, non si pone assolutamente in epoca giustinianea. Cf. la concisa argomentazione di S. Puliatti, *"Omnem facultatem damus sanctissimis episcopis". Rapporti tra gerarchia ecclesiastica e gerarchia statale nella legislazione di Giustiniano*, in *Diritto @ Storia* 6 (2007), 1-18.

preghiera di fondazione di una chiesa è di fatto divenuta quella canonica all'interno della chiesa bizantina; ma non solo. Essa è nata da una situazione conflittuale, di natura politica e storico-religiosa, e non si è ritenuto, sia al tempo che in seguito, cambiarla. Quanto, dunque, oggi si ha nella storia della chiesa e liturgia bizantina a proposito della fondazione di una chiesa sembra richiamare il lontano passato *ad quae templa sacra fierent* di Livio (1.20.5).

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo Ruggieri

SUMMARY

Codex Theodosianus XVI, 10 25, a constitution issued by the Constantinopolitan chancellery under Theodosius II in 435, stands out as a signpost from early hagiographic and historical sources to Justinian legislation in order to visualize and track down the development of the liturgical rite for the foundation of a church. Early Byzantine *euchologia* offer only a prayer as far this ceremony is concerned and the aim of the paper has been therefore to pinpoint the various stages through which such a rite could have finally come to light in a written form around the end of the 14th century. The *crux* of the entire matter however was how to overcome the *ius antiquum* and *res sacra* still functioning at the time of the constitution's publication and one has to wait till the legislative undertaking of Justinian in order to find out a juridical foundation. Finally it should be retained that what has thence become a liturgical rite finds its root into the polemical struggle which saw ancient temples and new churches fighting each other for roughly a century around the *antiqua iura*.

Roland Betancourt

A Byzantine Liturgical Commentary in Verse: Introduction and Translation[1]

For Enea Nicholas Sullo

Introduction

A liturgical commentary in verse has come down to us from the Middle Byzantine period, which summarizes established symbolisms and practices of the Divine Liturgy.[2] Once attributed to Michael Psellos (1017/18-1078), this anonymous poem on the liturgy dates between the end of the eleventh and the late-thirteenth century. It is a liturgical commentary in verse primarily based on the late-eleventh century *Protheoria* written by Nicholas of Andida and subsequently revised and abbreviated by Nicholas's predecessor, Theodore of Andida.[3] The *Protheoria: Or, Summary Commentary Concernxing the Symbols and Mysteries Occurring in the Divine Liturgy* and the poem are both intended for the clergy, as suggested by the texts' opening lines, which reference the importance of the knowledge exposed in the text for those men considered worthy of serving as priests. The *Protheoria*, in particular, makes note at various moments that the liturgy described is in keeping with the practices of the "Great Church," that is Hagia Sophia in Constantinople, while nevertheless pointing out

[1] I would like to thank Charles Barber, Sonja Anderson, Vasileios Marinis and an anonymous reviewer for their insightful feedback and aid at various stages of this project, from its inception to its completion. Any errors are mine and mine alone.

[2] Michael Psellos, "Poema 56: In Liturgiam," in L.G. Westerink (ed.), *Poemata* (Leipzig 1992) 399-406, XXVIII-XXIX. For a crucial study of the poem's textual history, see A. Jacob, "Un opuscule didactique otrantais sur la liturgie eucharistique: L'adaptation en vers, faussement attribuée à Psellos, de la Protheoria de Nicolas d'Andida," *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 14-16 (1977-1979) 161-178. See also V. Tiftixoglu, "Diegenes, das «Sophrosyne» Gedicht des Meliteniotes und der byzantinische Fünfzehnsilber," BZ 67 (1974) 1-63, esp. 50-53. See also Charles Astruc, "Une fausse attribution réparée (L'opuscule de 'Psellos' Εἰς τοὺς λέγοντας ὅρον εἶναι θανάτου restitué à Théophylacte Simokattès)," *Travaux et mémoires* 5 (1973) 357-361; P. Hoffman, "Aspetti della Cultura Bizantina in Aradeo dal XIII al XVII secolo," in Aldo De Bernart (ed.), *Paesi e Figure del Vecchio Salento*, III, (Galatina 1980) 65-88, esp. 78-80.

[3] Nicholas and Theodore of Andida (Synada), Προθεωρία Κεφαλαιώδης (PG 140: 418-468). An English translation is in preparation by the present author. See also R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle* (Paris 1966) 181-213.

monastic variations (Chapters 10; 21). Therefore, these two texts provide scholars with an insider's perspective on the liturgy of eleventh-century Constantinople.

Unlike previous liturgical commentaries, the Liturgical Poem, following the *Protheoria*, understands the Divine Liturgy as the typological fulfillment and manifestation of the entirety of the divine economy, the oikonomia. In other words, the liturgical rite does not merely represent the Passion, Death, and Resurrection, but rather the entire narrative from the Annunciation to the Second Coming of Christ, while also demonstrating the manner in which the oikonomia fulfills the prophecies and laws of the Old Testament. The text is meant to complement the work of other earlier commentators, such as Pseudo-Dionysios the Areopagite's *On the Celestial Hierarchy* and Patriarch Germanos I's *Ecclesiastical History*,[4] and relies heavily on Byzantine image theory as a manner of defending its dense packing of liturgical and Biblical time in its symbolism. The author of the *Protheoria*, for instance, likens the narrative of Christ's deeds in the liturgy to the representation of Christ in an icon, which may merely depict the face in color and line, but nevertheless makes manifests Christ's entire body and directs one to his fully human and fully divine person (Chapters 2; 3). Analogously, while the liturgy performs the bloodless sacrifice depicting the Passion of Christ, it nevertheless manifests the entirety of Christ's salvific deeds on earth and his second coming.

This iconic approach to the oikonomia and the liturgy generatively deploys late-eleventh-century re-articulations of Byzantine image theory in a period where liturgical and iconic debates were very important for the Byzantine Empire. Thus, the Liturgical Poem is an important source for contextualizing Middle Byzantine liturgical practices around the period of tension with the Latin Church and the Komnenian iconoclasm.[5] The close interrelation between structures of liturgical and iconic forms of depic-

---

[4] Pseudo-Dionysios the Areopagite, "The Ecclesiastical Hierarchy," in Colm Luibheid, et al. (eds.), *Pseudo-Dionysius: The Complete Works* (New York 1987); Patriarch Germanos I, *On the Divine Liturgy*, trans. Paul Meyendorff (Crestwood, New York 1984). On the authorship of Germanos, see N. Borgia, "La Ἐξήγησις di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario," *Roma e l'Oriente* 2 (1911): 144-156, 219-228, 286-296, 346-354; Bornert, *Les commentaires byzantins* 125-142.

[5] On the Komnenian iconoclasm, see C. Barber, *Contesting the Logic of Painting: Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium* (Leiden 2007) 131-157; A. W. Carr, "Leo of Chalcedon and the Icons," in C. Moss and K. Kiefer (eds.), *Byzantine East, Latin West: Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann* (Princeton 1995) 579-584. On the state of theological debates during the Komnenian period, building on the earlier schism of 1054, see G. Avvakumov, *Die Entstehung des Unionsgedankens: Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche* (Berlin 2002), esp. 223-246; M. Zheltov, "The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought," in M. E. Johnson

tion are made evident by the text's use of terminology derived from the period's image theory. Of particular note to scholars of patristics is the poem's use of typological language beyond its usual appearance as a term describing the fulfillment of Old Testament types (τύποι).[6] In the poem, this language is consistently used in keeping with its appearance in the writings on icons, which uses the terminology of τύπος in conjunction with verbs that describe the process of being "led to" (εἰσάγεται πρὸς τύπον) or "taken to" (λαμβάνεται πρὸς τύπον) the type of the thing being represented. As such, this language embodies the process of manifestation that occurs when actors, implements, and other entities give up their terrestrial identities and start to represent the images or symbolisms set out for them in the Divine Liturgy. This emphasis on transformative moments of representation is notably stressed in the text's substitution of ἐστιν with πέλει in its citation of Matthew 26:27-28 (ll. 14, 180, cf. l. 20) in order to stress that the bread *becomes* the body, rather than merely *is* already the body. Since it was the performative speech act of Christ's words that transformed the bread into body, here in the liturgical commentary it is the bread's transformation into the body during the liturgy that is stressed, rather than suggesting that the bread is ontologically already (and before consecration) the body of Christ. Consequently, every effort has been made to translate such language of manifestation literally in this translation despite potential awkwardness in order to articulate this ingrained logic about the working of images and of structures of representation in the Byzantine liturgy.

This iconic language concurs with the commentary's operative desire to articulate representation as acts of making perceptible the imperceptible. This notion is best communicated through the poem's repetition of "δηλοῖ" (or, "ἐδήλωσε"), which is the term most commonly used in the text to describe the events and conditions being manifested. This language stresses that a certain action in the liturgy "makes perceptible" certain divine realities that were previously concealed from sensual experience. Rather than merely translating this as "makes visible," the word has been translated as "makes perceptible" so as to acknowledge that the liturgy's manifestations are not circumscribed to the visible, but also encompass other forms of sensory perception, such as sound, smell, taste, and motion, for which the term is likewise used. Such use is analogous to the appearance of "φανέρω-

(ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West: Essays in Liturgical and Theological Analysis*, (Collegeville, Minnesota 2010) 263-306.

[6] See F. Young, "Typology," in S. E. Porter, P. Joyce, and D. E. Orton (eds.), *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder* (Leiden 1994) 29-48, esp. 34-39.

σιν" to describe the appearance of the Lord in the Little Entrance (l. 104), suggesting a loftier model of signification beyond the earthly realities.

On the other hand, "δείκνυει" is used to address demonstrations of concrete symbols and actions, yet primarily operates as a more direct indication, such as the "indication" through placement in the Prothesis of the things about to happen in the Divine Liturgy (l. 69), or the Gospel's demonstration of the proclamations and laws of God (ll. 124-125). Note, for example, that the related term "ἐνδείκνουσι" is used only to describe the literal demonstration of the bread by the priest to the congregation, thus keeping with the term's deictic function. The less common use of the term "σημαίνουσι" seems to bring together the lofty manifestation of "δηλοῖ," "ἐδήλωσε," and "φανέρωσιν" with the more demonstrative "δείκνυει." As such, "σημαίνουσι" is used to connect a particular action in the liturgy to a heavenly reality, such as its use to convey the signification of the antiphons' parts (l. 96). This definition appears to be more in keeping with our own contemporary notions of signification rooted on symbols and symbolisms, whereas the former terms suggest a logic of representation that exceeds mere symbols, but rather seeks to make present to perception the invisible and divine realities that the liturgy seeks to represent. Of particular note is the fact that the language of mimesis is all but absent in the poem's semiotic project. It is used only twice and in close proximity to describe the ecclesiastical hierarchy's imitation (μιμοῦνται) of the heavenly hierarchies (ll. 176-177) and the priest's "imitation" (μίμησιν) of Christ (l. 178). This suggests a literal miming of their actions and deeds, rather than a theory of representation proper, as the language of mimesis might lead modern readers to believe. Hence, the term appears as a citation of the writings of Pseudo-Dionysios on the celestial and ecclesiastical hierarchies, rather than part of the exegetical language of manifestation being used by the poem's author, which is better suited by a language that articulates the fulfillment of typologies and their manifestation to the senses.

While the poem itself derives in large part from the *Protheoria*, this matter is beyond the scope of this article, which is meant to serve as merely a general introduction to the poem itself as a tool for further scholarship and thought. Those interested in the poem's systematic concordances with the text of the *Protheoria* should consult the critical apparatus in L.G. Westerink's edition and René Bornert's useful summary, both which make diligent note of the sections from which the poem's lines are taken, referencing the text of the *Protheoria* as published in the *Patrologia Graeca*.[7] Nevertheless, the poem is by no means a mere rendition in verse of the *Protheoria*, given

[7] Michael Psellos, *In Liturgiam* 399-406.

that it offers its own reflections and contemplations, at times elaborating on the *Protheoria*'s findings or altering the precise significances or valences of specific liturgical events or symbols. As such, it can stand in its own right as a liturgical commentary in verse, which makes this a useful text for those working on the late-eleventh through thirteenth centuries. As such, this article aims to provide scholars with a translation of the poem along with a summary of the extant scholarship and a narrative description of the text so as to make the work accessible to the novice and expert reader alike.

Textual History, Dating, and Authorship

The Liturgical Poem comes down to us in eight manuscript witnesses, ranging from around 1291 to the eighteenth century.[8] The text was originally prepared and translated into Latin by Lorenzo A. Zaccagni (1657-1712), first prefect (*primus custos*) of the Vatican Library from 1698 to 1712, who also worked on an edition of the *Protheoria*, but the editions of these texts were never published. Zaccagni's Latin translation alongside a transcription of the original Greek come down to us in Vat. lat. 7256, fols. 33r-36v (1677). His preparatory notes are preserved in the contemporary Vat. lat. 7159, fols. 164r-165r, 203r-205r.[9] The first proper critical edition of the Greek text was produced by Périclès Joannou in 1958 based on the Bodleian Library witness.[10] Subsequently, the revised critical edition mentioned above was produced from the Ambrosianus witness. In addition to correcting various minor errors, this edition notably includes an additional six lines regarding the union with the celestial hosts during the proclamation of the petitions of the Great Litany at the beginning of the Divine Liturgy (ll. 90-95).

In his study, Joannou suggested (on stylistic grounds) that the work was part of the instructional poems composed by Michael Psellos and commissioned by Emperor Constantine X Doukas (r. 1059-1067) for the schooling of his son, later Emperor Michael VII (r. 1071-1078). While the

[8] The extant manuscripts are as follows: Vatican City, Bibliotheca Apostolica Vaticana (Vat.), gr. 1070, fols. 3v-8v (c. 1291); Milan, Ambrosianus E 18 sup., fols. 123r-160r (13th Century); Vat. Barb. gr. 353, fols. 61r-68v (14th Century); Modena, Biblioteca Estense Universitaria, α.M.9.9, fols. 119v-126v [previously identified as Olim. II.A.2 or Mutinensis, gr. 2] (15th or 16th Century); Oxford, Bodleian Library, Holkham 48, fols. 125r-126v (16th Century); Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1083, fols. 1r-4v (16th Century); Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Phillippsiana 1460, vol. 3, fols. 1r-2r (16th Century); and Cheltenham, Thirlestaine House, Phillips 14031, fols. unknown [current location unknown] (18th Century). See P. Moore, *Iter Psellianum* (Toronto 2005) 507-508 (Poem. 56).

[9] Moore, *Iter Psellianum* 508; Bornert, *Les commentaires byzantins* 207-210.

[10] P. Joannou, "Aus den unedierten Schriften des Psellos: Das Lehrgedicht zum Messopfer und der Traktat gegen die Vorbestimmung der Todesstunde," BZ 51 (1958) 1-14.

Holkham and Barberini codices explicitly cite Psellos as the author, in the earliest manuscript (Vat. gr. 1070), dated 1291, no author is listed. Hence, the question of the poem's date and authorship must be derived from what can be known from the *Protheoria* itself. The mention of the use of leavened bread in the liturgy of the *Protheoria* originally led René Bornert to date it roughly between 1055 and 1063. This dated the *Protheoria* to the period following the event of 16 July 1054, when Michael Keroularios, Patriarch of Constantinople, was excommunicated via a papal bull for the use of leavened bread in the liturgy, amidst other charges, by the papacy of Rome — the key moment in the Great Schism of 1054, which provides a *terminus post quem* for the *Protheoria*.[11] This would lead one to reasonably date the liturgical poem soon after the *Protheoria*, hence making the period of Emperor Constantine X Doukas a fitting date as part of the commission of instructional poems for his son by Michael Psellos. This association of the poem with Psellos and the educational poems also came to provide for Bornert a *terminus ante quem* for the *Protheoria* of 1067 at the end of Constantine X Doukas's reign.

More recent scholarship, however, has challenged the manuscripts' attributions of the work to Psellos and thus the dating of both the poem and the *Protheoria* have been put into question. Primarily, Jean Darrouzès has convincingly argued for dating the *Protheoria* between the years 1085-95 given that Nicholas of Andida's subsequent text against the use of unleavened bread by the Latins makes reference to his earlier commentary on the liturgy, i.e. the *Protheoria*, particularly chapter 8, writing that such matters were discussed in his earlier discourse on the divine rite.[12] Darrouzès argues that the text was written by Nicholas during a sojourn to Constantinople between 1085-95, possibly seeking refuge in the capital from the Seljuk invasions and conflicts in Anatolia throughout the period, primarily after the fallout of the Battle of Manzikert in 1071 up to the first arrival of the Crusaders in 1096.[13] As such, the commentary of this provincial bishop is able to speak authoritatively and directly regarding the practices of "the Great Church," understood to be Hagia Sophia in this context, with first-hand knowledge of its practices gained while being in the capital, as well as offering up comparative examples of liturgical differences in monastic practices. The attribution of the text to this period may also be supported

[11] A. Louth, *Greek East and Latin West: The Church AD 681-1071* (Crestwood, New York 2007) 305-316.

[12] J. Darrouzès, "Nicolas d'Andida et les Azymes," *Revue des études byzantines* 32 (1974) 199-210, esp. 201, n. 12.

[13] See D. Korobeinikov, "Raiders and Neighbors: the Turks (1040-1304)," in J. Shepard (ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500-1492* (Cambridge 2008) 692-730.

by a seal found in the Dumbarton Oaks collection that features Basil of Phyteia, who commissioned the *Protheoria*, and which has been be stylistically dated to the same period.[14]

Such matters of dating are further corroborated by Nicholas of Andida's involvement with the major polemicists of his time against the Latins and their heresies. His treatise against the unleavened bread is dated by Darrouzès to around 1095-1099, attested by two witnesses: Bucharest, Romanian Academy Library, 318, fols. 39v-49v (16th Century), and Jerusalem, Metochion of the Holy Sepulcher, 404, fols. 14v-20r (16th Century). The *terminus post quem* is offered by the *Protheoria*, given that it is cited in the *azymes* text, and the *terminus ante quem* is offered by a letter against the Latins by Symeon of Jerusalem, which copies sections 15-31 directly from Nicholas's treatise in his own letter on the matter and which may be dated to 1099-1101. Symeon composed his letter in response to the discovery in 1099 that Greeks on the island of Rhodes were adopting the Latin customs of the *azymes* in the Divine Liturgy due to their contact with the Pisan and Venetian fleets stopping there on their way to the Holy Land.[15] Given that Symeon appears to have died sometime between 1099 and 1101, this gives a very narrow window for the composition of the treatise.

Therefore, the liturgical poem may be reasonably given a *terminus post quem* of 1095, from the composition of the *Protheoria*, and a *terminus ante quem* of 1291, provided by the dated and earliest known copy of the work in Vat. gr. 1070. Though the death date of Michael Psellos has been hotly contested, it is often believed that he died sometime after 1078.[16] Thus, if we follow that the poem postdates the *Protheoria*, then an association with Michael Psellos would be highly unlikely. André Jacob, in his exemplary study of the poem's textual transmission, has convincingly concluded that the redaction of the *Protheoria* into verse must have occurred in Otranto, given that the majority of the extant manuscript witnesses originate in the region and that many of them bear witness to a local interpolation, where the Constantinopolitan fraction of the bread into four portions is altered in the late-thirteenth century to three portions, as was customary in the Italo-Byzantine rite of the region.[17] Thus, for the manuscript to have seen such

---

[14] J. Nesbitt and N. Oikonomides, *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, III (Washington, District of Columbia 1996) 170.

[15] See M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261* (Cambridge 1995) 511.

[16] For the latest on the matter, see M. Jeffreys, "Psellos in 1078," BZ 107 (2014) 77-96.

[17] Jacob, "Un opuscule" 174-175. On the tripartite fraction of the bread, see S. Parenti, *A Oriente e Occidente di Costantinopoli: Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi* (Vatican City 2010) 175-195, esp. 180-181; Idem, "La Frazione in Tre Parti del Pane Eucaristico nella Liturgia Italo-Bizantina," *Ecclesia Orans* 17 (2000) 203-227.

alterations by the late-thirteenth century, as they are attested in the earliest dated witness (Vat. gr. 1070), he reasons that the text must have enjoyed a great deal of popularity well before that. Given the known exchange of liturgical texts between Constantinople and the region in the late-twelfth century, it is thus possible to reason that the poem originated in this period or soon thereafter. Considering the necessity for the author to have a copy of the *Protheoria* at hand and the *Protheoria*'s manuscript history, Jacob has proposed the celebrated abbey of Saint Nicholas of Casole, or Kasoulon, near Otranto (or one of the other monasteries in its orbit) as the site where the poem was composed, possibly even from a copy of Germanos's *Ecclesiastical History*, heavily interpolated with sections of the *Protheoria*.[18] Thus, the liturgical commentary in verse may be placed in Otranto during the late-twelfth, early-thirteenth century as an instructional, mnemonic text for deacons or those training to be priests, which explains the poem's tone and, at times, limited access to the elements of the rite being conducted by the celebrant himself.

Note on the Translation

This translation has been produced from the latest critical edition of the text in L. G. Westerink's volume (derived from the Ambrosianus witness, which seems to evidence the poem's earliest form) in close consultation with Périclès Joannou's earlier edition and notes. As such, line numbering is in keeping with Westerink's edition so as to facilitate a side-by-side comparison with the Greek text. I have opted for a literal translation, whenever possible, for the sake of acquainting its readers not only with the poem's content, but also with the language and style used to convey these complex matters regarding liturgical representation and manifestation, which are perhaps the most provocative methodological aspects of this text. Explanatory headings in brackets, not found in the manuscript text, have likewise been added by the present author for the sake of the reader's ease and convenience. What follows here is a detailed descriptive summary of the poem, meant to help the novice and seasoned reader alike better understand the various parts of the liturgy being addressed, at times obliquely, by the poem's author, and also to clarify any potentially obscure, abbreviated, or complex language of the writer's poetic composition.

[18] Jacob, "Un opuscule" 176-178.

Descriptive Summary[19]

Prologue: Origin and Theology of the Liturgy

The Liturgical Poem begins by unequivocally stating that it is necessary for those serving in the Divine Liturgy to understand the origin and theology of the rite, who created it, how the rite and its mysteries are accomplished, and what rewards those engaging in it receive from God. This preface sets out the structure of this prefatory section that now goes on to precisely sketch-out answers to these matters: First, Melchizedek is offered as the prototype of the liturgical rite given that when Abraham returned from defeating the Elamite King, Melchizedek, King of Salem, greeted Abraham in the Valley of Shaveh with bread and wine, blessing him and God (ll. 6-9). Thus, David offers up Melchizedek in the Psalms as the prototype of the priestly lineage, saying, "You are a priest forever, in the order of Melchizedek" (Psalm 109[110]:4; cf. Hebrews 7:1). Thus, this typology is completed by Christ when he fulfills the prototype set forth by Melchizedek by offering bread and wine in the Last Supper as an acceptable sacrifice to God (ll. 10-16). Hence, the author clarifies that this is the type that the priest must fulfill in his performance of the Divine Liturgy, believing that the bread and wine truly do become the body and blood of Christ, as it has been passed down to us (ll. 17-25). In discussing the prophecies of David in particular, the author uses precisely a prophetic future construction of θελήσεις, which differs from the past tense of the aorist "desired" (ἠθέλησας) used in Hebrews 10:5 and Psalm 39(40):7.

Having set forth the origin and theology of the Divine Liturgy's actions, the author then goes on to describe what is necessary for the consecration of the Holy Gifts to be possible. Here, the author delineates three key

[19] In order to facilitate the reader's consultation and further research into the specific portions of the Divine Liturgy, see J. Mateos, *La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine: Étude Historique*, OCA 191 (Rome 1971); R. F. Taft, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, OCA 200 (Rome 1975); Idem, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, III: The Anaphora [Forthcoming]; Idem, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, IV: The Diptychs, OCA 238 (Rome 1991); Idem, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, V: The Precommunion Rites, OCA 261 (Rome 2000); Idem, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, VI: The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites, OCA 281 (Rome 2008). In lieu of vol. III, see Idem, "Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition," *OCP* 49 (1983) 340-365; Idem, "The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy, I: The Opening Greeting," *OCP* 52 (1986) 299-324; Idem, "The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy, II: The *Sursum Corda*," *OCP* 54 (1988) 47-77; Idem, "The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy, III: 'Let us give thanks to the Lord — It is fitting and right,'" *OCP* 55 (1989) 63-74. For the *textus receptus* of the Divine Liturgy of John Chrysostom, see F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: Eastern Liturgies (Oxford 1896), 353-399.

aspects (ll. 26-32): First, it is necessary for the priest to "become a man in ⟨the holy⟩ life in all ways (πάντως ἄνθρωπον ἐν βίῳ δεῖ γενέσθαι)." As Joannou proposes in his critical edition, this may be read as suggesting that they are to become a consecrated man in the church.[20] Second, the (written) words must be in communion with the (spoken) discourse, which is to say that the prayers and actions spoken and done within the rite must be in adherence with the liturgical tradition and scripture, especially the words of institution that fulfill the typology of Christ's own words in the Last Supper. Third, the bread and the wine are necessary for the performance of the rite, and especially the wine must be mixed with some water so that it may manifest the life-giving blood of the dead Christ upon the cross, given that when Christ was pierced by the lance in his side, his blood issued forth mixed with water (John 19:34). The addition of water alludes to the two rites where water is added to the wine: in the rite of union or henosis during the preparation of the gifts in the Prothesis; or, in the rite of zeon, where hot water is added into the wine after the consecration so that temperature may fulfill the type of the blood-and-water issuing from the side-wound of the recently deceased Christ upon the cross.[21] As is clarified, these divine mysteries were made present for us first in the liturgies of James and Mark, which serve as earlier renditions of the rite before the liturgies of Basil and John Chrysostom (ll. 31-32, cf. ll. 43-47). Thus, as the author summarizes, when these three conditions are present, the bread and wine are able to truly and wholly become the body and blood of Christ (l. 33) — not only through prayer, as was taught by Paul (I Timothy 4:5), but also through the descent and intervention of the Holy Spirit, who transforms the gifts in the rite at the moment of the Epiclesis, when the priest calls it down to consecrate them (John 14:13; ll. 34-36). This distinction clarifies that it is not only the speaking of the words of Christ nor the recitation of the Epiclesis themselves that transforms the bread, but rather the active intervention of the Holy Spirit who descends upon them by the priest's invocation.[22] As such, this honors the promise of Christ that whatever one may ask for in his name, he will provide (ll. 37-39). Before moving on, here the author takes the opportunity to clarify, following I Corinthians 10:16-17, that while many might partake in the body and blood of Christ, this is all one body, even though it is fractured, and likewise that in com-

---

[20] Joannou, "Aus den unedierten Schriften" 4 n. 27 29. See also Lampe, *Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) 141 (ἄνθρωπος, E.2.b) and 298 (βιόω, B).

[21] On the rites of henosis and zeon, see Taft, *The Precommunion Rites* 441-502.

[22] On the Byzantine understanding of the eucharistic consecration in regards to the Epiclesis and the words of institution, see Zheltov, "The Moment of Eucharistic Consecration" 263-306.

munion all those partaking are unified into one body through Christ, even though they themselves are various bodies (ll. 40-41) — just as it was prophetically decreed by David in the Psalms (l. 42). In order to enact these various typological deeds, the Fathers of the Early Church therefore passed on the liturgical rite in writing so that it might be effectively and correctly performed, and so as to commemorate the narratives of the entire dispensation of Christ (i.e. the oikonomia), from the Incarnation to the Second Coming (ll. 43-49).

Having established then the prototypes and origins of the rite, their fulfillment in the covenant of Christ, and their re-performance and enactment in the Divine Liturgy (and clarifying precisely how, why, and from where the liturgy came and was passed down), the author chooses to reflect on the methodology of his text, as he grapples with the complexity and polysemy of symbols and actions in the rite. Thus he writes that it is difficult to discuss each and every one of the things addressed herein and come to a clear proof and precise reading of them, given that one symbol or meaning might be brought up on two occasions, even three — or perhaps more (ll. 50-52). As such, it is wrong to attempt to separate such meanings and symbols from the deeds and words of God, as if they are some superfluous or unnecessary matter, for if one were to do that neither could that person be considered a priest, nor would they have been able to lead the transformation of the bread and wine into the body and blood of Christ (ll. 53-56). As such, the things the author has said so far are intended to stir up the mind and prime it for the perception and understanding of the complex and mystifying symbols of the Divine Liturgy (ll. 57-58). By way of a conclusion then, the author seeks to concisely summarize the process of consecrating the Holy Gifts through the metaphor of building a house: first, one lays down a foundation, then the house is built upon that foundation, and the materials necessary for the remaining construction are prepared and laid out, and then those matters are undertaken to completion (ll. 59-63) — just as is done in the rite of the Prothesis, which now follows, where the Holy Gifts are set out and prepared ahead of their deployment in the Divine Liturgy itself (cf. ll. 64-67).

The Prothesis

In the Prothesis, the Holy Gifts (i.e. the bread and wine) are prepared and blessed before the liturgy by a priest or deacon leading the rite of the Prothesis.[23] The rite is referred to as the Prothesis since it comes from the verb προτιθέναι, meaning "to set forth," given that the gifts are set forth

[23] On a detailed consideration of the Prothesis rite in the later Byzantine period, see S.

upon the Prothesis altar while the prayers of the rite are said over them (ll. 64-68). In the act of setting out the gifts and preparing them, the Prothesis proleptically manifests the deeds of the Divine Liturgy, since the gifts are laid out in the manner in which they will be later transformed during the rite at the moment of the Epiclesis, and the acts of division that occur also foreshadow the manner in which they will be divided in the rite of fraction in preparation for communion (l. 69; cf. ll. 237-250). Here the author focuses on the preparation of the bread, which in its loaf form alludes to the body of the Virgin from which the Christ is born (l. 70). This is the case because a square portion from the center of the bread, representing the Christ, is cut out from that larger loaf of bread, just as Christ was molded and born from the flesh of the Virgin (ll. 70-73). This portion, known as the prosphora, is the only part of the bread that will be transformed into the body of Christ, hence it directly represents him. In line 73, the author addresses again the importance of placement during the Prothesis, given that he uses the term "set beside" (παρίστησιν) to allude to the fact that the cut-out prosphora is now placed upon the paten with the small portion representing the Virgin being placed at its right side. Then, three smaller portions of the bread are cut out for the dismissal of sins on behalf of the living and the dead, though sometimes more particles are used at the discretion of the priest, depending on who is being commemorated on that day; and these portions are placed below the portions representing Christ and the Virgin (ll. 74-77), hence here they are said to be sanctified by "becoming one with the body of the Lord" (ll. 76-77). Given that the Prothesis is a preparation for the sacrifice of Christ in the Divine Liturgy, the author sees the Prothesis altar itself as proleptically manifesting the crib of Christ's birth (ll. 78-79), and thus the incense being offered over the gifts fulfills the typology of the incense that was offered by the Magi during their adoration of the Christ-child (ll. 80-81). Interestingly, the author in line 78 states that crib is manifested "in advance" possibly to clarify that Christ himself cannot be said to be born per se in this moment, given that the bread is yet to be transformed, hence it is suggested that the church's main altar, which also can signify the site of the Crucifixion, is the true image of the crib for that is where Christ becomes truly present in the liturgy. Thus, it follows then that the deacon officiating the rite of the Prothesis takes to the image of the Archangel Gabriel at the moment of the Incarnation greeting the Virgin, or John the Baptist who predicted the coming of the true light, but was not himself that light, as John 1:7-8 states (ll. 81-87). The priest who initiates the Divine Liturgy, however, serves as an "equal-type" (ἰσότυπος)

S. Muksuris, *Economia and Eschatology: Liturgical Mystagogy in the Byzantine Prothesis Rite* (Brookline, Massachussetts 2013) 1-17, 33-52.

of Christ; that is, he is likable to the image of Christ who offered and was offered, as he speaks the words of Christ in the rite, yet also offers Christ's body up for communion (ll. 88-89). At this point, having completed the Prothesis, the beginning of the Divine Liturgy occurs.

The Liturgy of the Catechumens

The Divine Liturgy itself is begun with the Liturgy of the Catechumens, or the Liturgy of the Word, which is the portion of the rite in which those preparing for Baptism may participate as it is centered on the reading of the Gospel. This begins with the Great Litany of petitions and prayers, also known as the Great Synapte or the Eirenika (ll. 90-91).[24] Originally, this litany was located after the Little Entrance and before the Trisagion, yet its place begins to change in the eleventh century and by the end of the thirteenth century it finds its place securely before the Little Entrance, as is the case in the practices of the modern church.[25] In this moment, the terrestrial and celestial orders come together to begin the liturgy and sing together. The Litany is composed of nine intercessions asking for God's aid, and closes with a final tenth petition for the salvation and protection of humanity. As such, the author, following the celestial hierarchy as established by Pseudo-Dionysios, states that the intercessions are equal in number to the number of celestial powers (l. 92).[26] Then, he goes on to list the three celestial orders, composed of three powers each — which have been separated in the translation by semicolons for their legibility as such (ll. 93-95). The powers are presented in their groupings, and in order of their rank and proximity to God. However, the author concludes with the inclusion of "all mortals" so as to represent that final tenth intercession (l. 95).

A similar numerical symbolism is described for the "Divine Antiphons" that follow, which are said to represent the thirty-years of Christ's secret ministry; that is, the time from the birth to his manifestation as the Christ in the Baptism (ll. 96-98).[27] Of note, is the fact that the author signifies the Baptism here through the "baptismal font" (κολυμβήθρας), rather than properly the River Jordan as he does later (cf. l. 105), thus phrasing the historical narrative of Christ through a metonymic allusion to the liturgical realities and furnishings of the church.[28] The thirty-years of the secret ministry specifically are represented through the antiphons since there are three antiphons that are sung, each of which the author states contain ten

[24] On the Great Litany, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 29-31.
[25] Mateos, *La Célébration de la Parole* 30.
[26] Pseudo-Dionysios the Areopagite, "*Ecclesiastical History*" 144-191, esp. 160-161 (6.2).
[27] On the antiphons, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 34-45.
[28] See G.W.H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 766 (κολυμβήθρας, B.2).

segments (l. 99): a combination of the three Psalm verses, two parts of the Glory Hymn, and the repetition of the corresponding refrains.[29] These responses are thus elaborated upon by the author as providing a clear division between the antiphons for the sake of their intelligibility as three different segments, which are devoted to the Virgin, the Saints, and the Christ (ll. 100-103).

During the third antiphon, dedicated to Christ, the Little Entrance begins and the Gospel Book is brought in.[30] The Little Entrance manifests the revelation of Christ upon the Jordan during the Baptism and hence the third antiphon is appropriately sung during the Little Entrance, which deploys Psalm 94(95):1-3, to convey the congregation's confrontation with the presence of the Lord (ll. 104-106):

> O come, let us rejoice in the Lord; let us make a joyful noise to God our savior! Let us anticipate his face with acknowledgment, and with melodies let us make a joyful noise to him, because the Lord is a great God and a great King over all the gods.[31] (Psalm 94[95]:1-3)

Hence, the words of the Psalm harmonize with the coming of Christ in the form of the Gospel lectionary, just as the words of the Psalms themselves harmonize with the teachings of the Gospel, since they predicted the coming of Christ beforehand (l. 106).[32] Before the reading of the Gospel, the Thrice-Holy Hymn, or the Trisagion is sung, which goes: "Holy God, Holy Mighty, Holy Immortal, have mercy on us."[33] The author sees the Trisagion as manifesting the hypostases of the Father, the Son, and the Holy Spirit in its three repetitions of "Holy" — whereby each descriptor is unique, yet nevertheless they all paradoxically refer to one God (ll. 107-111).[34]

Following the Trisagion comes the recitation of the "Divine Apostles," which represents the calling of the Apostles (ll. 112-113).[35] This refers to the reading of the Epistles, which customarily comes before the reading of the Gospel in the liturgy and is referred to here simply as the "Apostles."

---

[29] On the structure and composition of the antiphons and their refrains, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 46-61.

[30] On the Little Entrance, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 71-90.

[31] Translation from A. Pietersma and B. G. Wright (eds.), *A New English Translation of the Septuagint* (Oxford 2007) 595.

[32] On the role of the Gospel book in the Little Entrance, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 82-85, 88-89.

[33] On the Trisagion, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 91-126.

[34] On the Trinitarian understanding of the Trisagion, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 101-102.

[35] On the reading of the Epistle and the Gospel, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 127-147.

This is accompanied by the singing of the Alleluia three times, manifesting the threefold person of the Holy Trinity (ll. 114-115).[36] And these actions are completed with the customary seal (σφραγίς) of the priest; that is, the making of the sign of the cross (l. 115). Following this, incense is offered in honor of the Gospel so as to represent the grace given to the Apostles through their calling and the indwelling of the Holy Spirit within them (ll. 116-117).[37] Since incense represents in the liturgy the seven "graces" or gifts of the Holy Spirit as described in Isaiah 11:2, it is said by the author to be offered seven times throughout the course of the rite (ll. 118-123). Then, the Gospel lection is sung so as to make known the laws set forth and fulfilled by Christ (ll. 124-125). Now, the Liturgy of the Catechumens is drawn to a close through prayers and intercessions of the Ektene, or the Litany of Supplication (ll. 126-131), which begins after the Gospel reading until start of the Great Entrance with the Cherubic Hymn at the start of the Liturgy of the Faithful.[38] From these closing rites, the author alludes to the prayer offered on behalf of the catechumens preparing themselves for Baptism, so that they may be divinely instructed and deemed worthy of their initiation, having already been drawn and inspired by the miraculous deeds of Christ as recounted in the Gospel (ll. 129-131).[39] These lines, alluding to the Prayer of the Catechumens, borrow from the language of the intercessions and the Prayer itself, which ask for the catechumens to be instructed, drawn together, and united into the church through the teachings of Christ as manifested in the Gospel.

The Liturgy of the Faithful

The Liturgy of the Faithful thus begins with the transposition of the Holy Gifts[40] from the Prothesis altar to the main altar in the sanctuary during the Great Entrance as the Cherubic Hymn is sung,[41] which the author says simultaneously conveys Christ's arrival into Jerusalem from Bethany on Palm Sunday, and also the raising of the cross upon Calvary for the Crucifixion, and also the rite of his entombment (ll. 132-135) — an excellent

[36] On the use of the Alleluia Hymn in conjunction with the reading of the Gospel, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 134-135.

[37] On the use of incense before the Gospel reading, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 135-139.

[38] On the prayers and litanies following the Gospel reading at the conclusion of the Liturgy of the Catechumens, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 148-173. See also Taft, *The Great Entrance* 329-332.

[39] On the Prayer for the Catechumens, see Mateos, *La Célébration de la Parole* 156-159.

[40] On the history of the transposition of the Holy Gifts and the structure of the procession, see Taft, *The Great Entrance* 1-52, 178-219.

[41] On the Cherubic Hymn, see Taft, *The Great Entrance* 53-118.

example of the liturgical poem's predilection for articulating the rich polysemy of the liturgy's symbols, whereby one event comes to signify various other events concatenated through common types, what Barbara Crostini has described as the "principle of extended meaning" in the *Protheoria*.[42] The Cherubic Hymn is sung so as to exhort the congregation and clergy alike to become more attentive until the completion of the rite given that they are to partake in the body and blood of Christ (ll. 136-138). Now, the priest is met at the sanctuary by a deacon with a *lavabo* and ewer with water and he washes his hands in preparation for the sacrifice, re-performing the typology set forth by Pontius Pilate (ll. 139-140).[43] Following this, the priest offers a prayer to God, asking that the bloodless sacrifice of bread and wine be acceptable to him.

Here, the author condenses the various prayers and litanies encompassed under the beginning of the *accessus ad altare*, that is all the actions done after the arrival of the gifts in preparation for the sacrifice.[44] There is specific mention neither of the dialogue nor the litany, both of which follow the Great Entrance.[45] Instead, these post-Entrance rites are synecdochally represented through an allusion to the Prayer of the Proskomide, which accompanies the litany and asks that "the sacrifice" about to occur "may be well-pleasing" (γενέσθαι τὴν θυσίαν εὐπρόσδεκτον) to God (ll. 141-142). The Proskomide Prayer is fairly stable in the textual tradition, and as it follows in the *textus receptus*, the Proskomide Prayer, among other things, asks: "Count us worthy to find grace in your sight, that our sacrifice may be well pleasing to you..." (Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὑρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι σοι εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν).[46] This captures the spirit of the post-Entrance prayers and litanies, which all serve as a preparation for the anaphora and the consecration. One matter of note, however, is that the author here is citing a fragment of the Prayer of the Proskomide itself, without directly quoting the priest's recitation. While the poem rarely cites the prayers said silently by the priest explicitly, it does often summarize the priest's words in these silent prayers. In these instances, the author uses language borrowed from such prayers, betraying an intimate knowledge of

---

[42] Barbara Crostini, "Interpreting the Interpretors: The Principles and Aims of the Protheoria," *Ostkirchliche Studien* 42 (1993) 51-59, esp. 56.

[43] On the *lavabo* and the washing, see Taft, *The Great Entrance* 163-177.

[44] On the *accessus ad altare*, see Taft, *The Great Entrance* 279-283.

[45] On the dialogue and litany that follow the Great Entrance, see Taft, *The Great Entrance* 285-310, 311-349.

[46] On the Proskomide Prayer, see Taft, *The Great Entrance* 350-373. Brightman, *Liturgies* 380-381.

their content while nevertheless never taking on presider's perspective or dwelling on his deeds.[47]

Following the proclamation of the Proskomide Prayer the author notes in passing the bidding to exchange the Kiss of Peace so as to banish from the soul any vindictiveness towards one another (ll. 143-144).[48] And then, the deacon calls attention to the doors of the sanctuary, exhorting all to become more attentive (ll. 145-147).[49] Although the poem does not specify who performs this proclamation (and the omission of a subject might be read as suggesting that the priest is the one speaking this) the direct quotation of the proclamation along with established liturgical practice allows us to safely read this as being performed by the deacon. Notable here is the fact that the author goes on to clarify that the Ruler of All (the Pantokrator) imparts the Holy Spirit "by the Father" (τῷ πατρὶ) (l. 147). This helps avoid, albeit in passing, any potential confusion with the *filioque* heresy of the Latins, so as to specify that the Holy Spirit proceeds from the Father, not from the Father *and* the Son. Here, the sanctuary's doors are closed, and the author reasons that this manifests the darkness that fell upon the earth during the Crucifixion soon before Christ's death (ll. 149-149). The location of the closing of the doors here comes immediately before the Creed, a notable fact given that the moment of their closing appears to vary. In later commentaries, such as those by Symeon of Thessaloniki and Nicholas Cabasilas, this exhortation to attend to the doors signifies the opening of the sanctuary doors, having been previously shut at the end of the Great Entrance, as is sometimes practiced in the modern rite.[50] Following this, the author notes immediately the recitation of the Nicene Creed, which echoes the Centurion's affirmation that "Truly, this was the son of God" (ll. 150-151).[51]

The proclamations made by the deacon that follow the Creed consequently manifest the moment of the Resurrection (ll. 152-156). These proclamations constitute the dialogue of the anaphora, and thus the author is playing with the deacon's calling here where he proclaims, "Let us stand well. Let us stand with fear. Let us attend" (cf. l. 159), since the literal imperative to stand attentive (στῶμεν) plays on the notion of the Resurrection (ἀνάστασις), literally a "standing-again." These three phrases of the exhortation, known as the diaconal admonition, come to represent for the author

[47] On the recitation of the Proskomide Prayer, see Taft, *The Great Entrance* 370-372.

[48] On the Kiss of the Peace, see Taft, *The Great Entrance* 374-396.

[49] On the command to guard the doors, see Taft, *The Great Entrance* 405-418.

[50] On the location of the closing and opening of the doors in the liturgy, see Taft, *The Great Entrance* 408-411.

[51] On the proclamation of the Creed, see Taft, *The Great Entrance* 396-404.

the three days that transpired between the entombment of Christ and his resurrection.[52] Hence, in the admonition the deacon takes on the role of the angel sitting upon the stone and proclaiming Christ's resurrection upon the third day (cf. l. 159). Following this, the congregation replies, "Mercy and peace, a sacrifice of praise" (ll. 157-158), as a response that third portion of the diaconal admonition. Then, the poem states that the priest also responds to the diaconal admonition by stating, "We shall attend" (προσέξομεν) (l. 159), which the author says echoes the earlier exhortation to close the doors of the sanctuary and be attentive — as well as the diaconal admonition (cf. ll. 145-146, 159).

This deviates from the *textus receptus* of the Divine Liturgy, which does not include this added appearance of an admonition/response uttered by the priest,[53] nor does there appear to be a notable contemporary or local variant that would justify this added response. Instead, this addition should thus be understood as a gloss intended to indicate that just as the deacon has compelled the congregants to be more attentive to the deeds about to occur, now the priest corroborates this sentiment with the responses that follow. This agrees with the earlier use of προσέξομεν versus πρόσσχωμεν in the exhortation to guard the doors (ll. 145-146), where πρόσσχωμεν appears in the deacon's spoken dialogue, whereas προσέξομεν is used by the author to elaborate on the purpose and function of the admonition as an imperative for those congregated to become more attentive. The connection between these two moments of exhortation are precisely stressed in section 19 of the *Protheoria*, drawing attention to the need for all parties leading the liturgy to understand the nature and character of these exhortations.

The rest of the dialogue of the anaphora, however, evidences further alterations to its established language. The priest continues, "The aid (βοήθεια) of God be with you all," to which the people respond, "And with your spirit" (ll. 160-161). This constitutes the opening greeting of the anaphora, which in the *textus receptus* reads: "The grace (χάρις) of our Lord Jesus, and the love (ἀγάπη) of God the Father, and the communion of the Holy Spirit be with you all," following II Corinthians 13:13.[54] While it is common for the poem's author to abridge such liturgical dialogues, mentioning merely a line or portion so as to indicate its whole through a synecdochal citation of a part, here the poem abridges the priest's statement, but deploys neither the language of "grace" (χάρις) nor "love" (ἀγάπη). Instead, βοήθεια is used instead, which like the priestly admonition above seems to have no

---

[52] On the diaconal admonition, see Taft, "Diaconal Admonition" 340-365.

[53] Brightman, *Liturgies* 383-384.

[54] Taft, "The Opening Greeting" 299-324. Brightman, *Liturgies* 384.

documented place in the anaphora's opening greeting. Instead, it appears as if the author has opted to summarize the action of the Lord's grace, primarily, and God's love through the concept of divine aid. As in Hebrews 4:16, which reads, "Let us therefore come boldly unto the throne of grace, that we may obtain mercy, and find grace to help (βοήθειαν) in time of need." Here, βοήθεια stands in for the action and activity of grace, which becomes perceptible to humanity through instances of divine aid in times of need. John Chrysostom discusses the operation of aid in relation to grace in his homily on 2 Timothy 4, stating: "So the aid is twofold, the grace of the Spirit as well as God aiding it" (Διπλῆ ἡ βοήθεια τῆς χάριτος τοῦ Πνεύματος καὶ τοῦ Θεοῦ βοηθοῦντος αὐτῇ).[55] Thus, we may understand the author's replacement here to function as a stylistic and creative liberty to accommodate the poetic verse and summarizing the sentiments of the opening greeting by the priest.

This alteration is accompanied by yet another interesting substitution and synthesis. The opening greeting is then followed by the *sursum corda*, the exhortation that the faithful lift up their "hearts" to the Lord (ll. 162-164).[56] In the poem, however, the "hearts" (καρδίας) from the *textus receptus* is replaced with "senses" (αἰσθήσεις), reading: "Let us lift up our senses from earthly affairs."[57] Here, the replacement of "hearts" with "senses," and the addition of the explanatory "from earthly affairs (ἐκ τῶν γηΐνων)," demonstrate an earlier and established tradition of the *sursum corda* preserved in the commentary of the *Protheoria* in chapter 21, which reads, "Soon the bishop exhorts all to have the hearts up, and the whole mind" (ἄνω τὰς καρδίας ἔχειν, καὶ ὅλον τὸν νοῦν). This emerges from the Antiochene tradition's exhortation that one lift up their mind, and the conflated Jerusalem redaction that urges the lifting of mind and hearts. Taft has reasoned that the *Protheoria* perhaps interpolated a provincial conservativism of this earlier iterant of the *sursum corda* or more properly the *sursum mentem*, which appears to have been the original Constantinopolitan form.[58] Most likely, the learned author of the *Protheoria*, knowing that some traditions added or used only "mind" instead of "hearts," addressed the two as an explanatory flourish to better explain that the exhortation demands that we lift our attention and focus away from earthly matters towards the Lord. This intention was certainly not lost upon the poem's author, who instead of citing

[55] PG 62:659. Taft addresses this passage precisely in the context of the opening greeting of the anaphora, but in terms of the meaning of the greeting's response, "And with your spirit," rather than regards to the concept of aid. See Taft, "The Opening Greeting" 321-322.

[56] Taft, "The *Sursum Corda*" 47-77.

[57] Brightman, *Liturgies* 384.

[58] Taft, "The *Sursum Corda*" 57-61.

the mind and/or hearts chose to cite the senses as a way of conveying the need for the congregants to move past earthly perception onto the divine realities at hand. Given that the mind and the heart were integral to the reception and processing of sensual experience, as explained by Byzantine commentators including Michael Psellos, sensation thus served as an apt and insightful substitution for mind and hearts.[59]

Finally, the poem recounts the last portion of the dialogue of the anaphora, the offering of thanks to God for the blessings that are to be received in the eucharistic rite (ll. 165-166). This follows generally the *textus receptus* with the priest's "Let us give thanks to the Lord," with the insubstantial addition of "our God" in the poem.[60] However, as we have seen, there is again another abbreviation and substitution here, this time in the people's response where the "It is fitting and right" ("Ἄξιον καὶ δίκαιον) is replaced simply with "It is fitting" (πρέπον). Much as in the previous alterations, this substitution responds not only to the metrical requirements of the composition, but also synthesizes the sentiments succinctly into a single word.

Immediately after this follows the prayer of the anaphora, referenced in passing by the author who discusses the priest's silent recitation (ll. 167-168). In this moment, the Holy Gifts are said to be are brought out, which should be understood metaphorically as the revelation of Christ in the eucharist, but also quite literally as the removal of the Holy Gifts from under the chalice and paten veils, the poterokalymmata and diskokalymmata, or, most commonly, from under the larger aër, which covered them upon the altar according to the diataxeis until the ending of the dialogue of the anaphora (ll. 168-170).[61] While the location of this unveiling often is cited as occurring during or after the Creed, its exact moment varies. Nevertheless, in the earlier sources, and attested well into the sixteenth century, the aër is said to be removed precisely during the anaphoral dialogue; while later sources, such as Symeon of Thessaloniki, state that during the Creed it is held above the gifts, but it is not removed until the Creed's completion.[62]

After this, the "thrice-holy Hymn of Victory" (τὸν ἐπινίκιον καὶ τρισάγιον ὕμνον) is sung. This is often referred to as the Epinikion, which is similar

[59] On contemporaneous theories of perception regarding the heart and mind, see Barber, *Contesting the Logic of Painting* 93-96.

[60] On the final portion of the anaphoral dialogue, see Taft, "Let us give thanks to the Lord" 63-74. Brightman, *Liturgies* 384.

[61] On the raising of the aër, see Taft, *The Great Entrance* 418-423.

[62] Taft, *The Great Entrance* 420-421. See also Symeon of Thessaloniki, *The Liturgical Commentaries*, ed. and trans. Steven Hawkes-Teeples (Toronto 2011) 132-133 (E 72).

to the Trisagion in its threefold repetition of the word "Holy" (ll. 171-172),[63] reading:

> Holy, Holy, Holy, Lord Sabaoth, heaven and earth are full of your glory. Hosanna in the highest. Blessed is he that comes in the name of the Lord. Hosanna in the highest.

The latter part of the hymn is conveyed in the poem not by citing the Epinikion itself, but rather by alluding to Isaiah 6:3, from which the hymn is partly derived (ll. 174-175). At times, the Trisagion was read when the aër was lifted from the Holy Gifts, either at the Creed or at some point during the anaphora, as is attested in Leo Tuscan's translation of the Divine Liturgy.[64] Given the similarities between the Epinikion and the Trisagion, particularly since the Epinikion is often described as the "thrice-holy" (τρισάγιον), as in the poem, this might lead to some confusion as to whether the hymn being alluded to here is one or the other — or both. Nevertheless, the "hymn" (ὕμνον) here is described in the singular making it unlikely to be an indicator of both, and furthermore the same language (τρισάγιον.... ἐπινίκιον ὕμνον) is used to describe the Epinikion proper in chapter 41 of Germanos's *Ecclessiastical History*, whereas the *Protheoria* describes it as the Victorious Hymn (ἐπινίκιον ὕμνον) in the final lines of chapter 24, and then opens chapter 25 making a reference to the singing of the Thrice-Holy Hymn (τρισάγιος ὕμνος) immediately after.[65] It is possible that this may have led to some ambiguity or confusion for the author who thus chose to refer to them both as a single hymn: the victorious and thrice-holy hymn (τὸν ἐπινίκιον καὶ τρισάγιον ὕμνον).

Thence follows a statement declaring the union of the celestial and terrestrial liturgies in this moment, indicated by the description of the terrestrial orders' imitation of the celestial orders (ll. 176-177). This likewise alludes to the closing lines of the prayer of the anaphora in the *textus receptus*, which makes mention of the presence of the multitudes of heavenly hosts beside God in the Celestial Liturgy.[66] Here, the imitation of the heavenly hosts and the clergy is thus extended to the priest's imitation of Christ in his recitation of the words of institution; that is, the presentation of the bread and the "Take, eat...," and the same with the wine and the "From this, drink all..." (ll. 179-181). The commemoration, or anamnesis, of the Last Supper hence occurs with these sayings and actions (ll. 182-185). At

[63] On the custom of reciting the Trisagion after the lifting of the aër, see Taft, *The Great Entrance* 424-425.

[64] Taft, *The Great Entrance* 379-380.

[65] Germanos, *On the Divine Liturgy* 92-93.

[66] Brightman, *Liturgies* 384-385.

last, the invocation of the Holy Spirit, or the Epiclesis, occurs alongside the praying and sealing of the gifts with the sign of the cross, through which the priest completes the transformation of the Holy Gifts in a miraculous manner (ll. 186-190).

The Diptychs follow after the end of the anaphoral rites to commemorate the living and the dead.[67] The poem here states, however, that three categories of people are commemorated (l. 191) so that they may likewise intercede on our behalf (cf. l. 194). This added category comes from the priest's proclamation for the commemoration of the saints and all the righteous, which initiates the commemoration of the Diptychs of the living and the dead (l. 192). This is done by the priest both as part of his prayer following the Epiclesis, and also as part of the Diptychs of the dead after the commemoration of the Virgin, which comes down to us in the *textus receptus* of the Divine Liturgy as "Especially (Ἐξαιρέτως) for our most holy, pure, blessed, and glorious Lady, the Theotokos and ever-virgin Mary."[68] Here, as is common throughout the poem, the author has abridged the commemorations of the saints and the Virgin and also adapted it to the needs of his text; nevertheless, retaining the signature opening of Ἐξαιρέτως for the Virgin's commemoration. This proclamation on behalf of the Virgin also introduces the Diptychs of the dead (ll. 193-194).[69] As the *Protheoria* describes in chapter 30, the deacon proclaimed the Diptychs of the dead silently while the bishop again prayed for the commemoration of the New Testament saints (ll. 195-197).[70] In fact, the line that precedes the Virgin's commemoration in the poem (l. 193) comes after in the liturgy. It is a rearranged quotation, adhering to the *textus receptus*, of this prayer uttered by the priest to commemorate the New Testament saints: "Through whose supplications look after us, God" (l. 193: ὧν ὁ θεὸς ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ταῖς ἱκεσίαις; cf. *textus receptus*: ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ὁ Θεός).[71] Such a rearrangement of these excerpts possibly reflects the author's flow of ideas in his argument so as to stress the saints and the righteous as a category on their own, rather than being indecorously clumped together with the rest of the dead — and it is unlikely that this is any indication that the rites were ordered differently. Overall, these practices regarding the Diptychs follow the

---

[67] On the Diptychs, see Taft, *The Diptychs* 1-21.

[68] On the commemoration of the Virgin Mary, see Taft, *The Diptychs* 100-102; cf. Brightman, *Liturgies* 388.

[69] On the Diptychs of the dead, see Taft, *The Diptychs* 95-120.

[70] On the appearance of the Diptychs in the *Protheoria*, see Taft, *The Diptychs* 105-106.

[71] Brightman, *Liturgies* 388.

established Byzantine tradition of the period, given that the proclamation of the Diptychs begins to fall into disuse around the late-eleventh century.[72]

The Diptychs of the living then follow (ll. 198-199), which are proclaimed aloud by a deacon as per the established tradition and the prescriptions of the *Protheoria*,[73] possibly from the ambo of Hagia Sophia.[74] The author's language of order, stating that these Diptychs explicitly commemorate the "orders (τάγματος) of the living" (l. 198), alludes to the hierarchical sequence of the commemorations.[75] With this comes the completion of the Diptychs of the dead and the living, which as the author states ask that those blessed figures being commemorated intercede on behalf of the faithful, as these various intercessions have already declared (l. 200).

The Litany immediately preceding the "Our Father" follows then, whereby the faithful pray so as to be deemed worthy to partake in the mysteries and rewards of the Divine Liturgy (ll. 201-206).[76] Here, the author begins by summarizing the exhortation said aloud by the priest following his final silent prayer at the end of the commemoration of the Diptychs, which comes down to us in the *textus receptus* as:

> And grant that with one voice and one heart (ἑνὶ στόματι καὶ μιᾷ καρδίᾳ) we may glorify and praise (δοξάζειν καὶ ἀνυμνεῖν) your most honored and majestic name, of the Father and the Son and the Holy Spirit, now and forever and to the ages of ages."[77]

In lines 201-202 of the poem, the author summarizes this command with similar language, stating that the priest asks that we all "proclaim and glorify" (ἀνυμνεῖν καὶ δοξάζειν) in one spirit (μιᾷ ψυχῇ) the Holy Trinity. As in the author's synthesis of hearts and mind in the *sursum corda* above (cf. l. 162), here voice and heart are alluded to under the concept of the spirit and the Father, Son, and Holy Spirit are likewise united through the simple appellation of the Holy Trinity. From there follows another proclamation said by the priest aloud, which comes later in the litany, that asks that those congregated be deemed worthy of invoking God's name in the "Our Father" (ll. 205-206). While a few words are omitted, the command follows closely the *textus receptus* of the priest's proclamation, which comes immediately before the recitation of the "Our Father" by all those present

---

[72] Taft, *The Diptychs* 105.

[73] On the Diptychs of the living, see Taft, *The Diptychs* 121-159.

[74] Taft, *The Diptychs* 156-158.

[75] On the sequence of the Diptychs, see Taft, *The Diptychs* 165-183.

[76] On the Litany preceding the "Our Father," see Taft, *The Precommunion Rites* 74-103.

[77] Brightman, *Liturgies* 390.

and serves as the prayer's introduction.[78] The "Our Father" itself follows, which is recited by the entire congregation.[79] Here, the author glosses each line of the prayer in a telegraphic, pithy manner so as to clarify — for each line of the prayer — who is worthy of speaking these words, and what blessings and rewards the ones following in the teachings of the Lord's Prayer are to receive (ll. 207-225). While this is not featured in the appearance of the prayer in chapters 34 and 35 of the *Protheoria*, a very similar approach is evidenced in chapter 42 of Germanos's *Ecclesiastical History*, which features an interlinear-like gloss of the prayer that explains why we say what we say in the prayer and what promises are gained from these intercessions.[80] This appears to have been the author's foundation for this section, and corroborates André Jacob's suggestion that perhaps the poem was compiled from a copy of Germanos's work, heavily interpolated with sections of the *Protheoria*, or even vice versa. The Lord's Prayer here ends with an excerpt of the usual concluding doxology (ll. 224-225),[81] only slightly rearranged from the *textus receptus*,[82] "For yours is the power, the kingdom, and the glory" (l. 224).

After the "Our Father," the priest offers the Inclination Prayer (ll. 226-228).[83] This prayer of thanksgiving is conducted as the congregation bows their heads, and is uttered silently by the officiating priest. The author has condensed the prayer into two lines, whereby the priest is merely said to utter a prayer of thanksgiving. In the *textus receptus*, the relevant portions of the prayer for our purposes here, reads: "We give you thanks, Invisible King... Therefore, Master, smooth out for all of us, unto good, whatever lies before us..." (Εὐχαριστοῦμέν σοι, βασιλεῦ ἀόρατε... Δέσποτα, τὰ προκείμενα πᾶσιν ἡμῖν εἰς ἀγαθὸν ἐξομάλισον).[84] This appears in the poem through a close borrowing of the Inclination Prayer's language, hence the prayer is here described as one of "thanksgiving" (εὐχαριστίαν), given its opening line. Then, the author describes that it goes on to ask that by making smooth the things at hand for us all we may be lead unto beauty (ἄγει εἰς καλὸν τὰ προκείμενα πᾶσιν ἐξομαλίσαι). Here, the concept of "beauty" (καλὸν) replaces

---

78 On the introduction to the "Our Father," see Taft, *The Precommunion Rites* 129-135; cf. Brightman, *Liturgies* 390.

79 On the "Our Father" in the rites before communion, see Taft, *The Precommunion Rites* 135-151.

80 Germanos, *On the Divine Liturgy* 100-103.

81 On the doxology concluding the Lord's Prayer, see Taft, *The Precommunion Rites* 151-152.

82 Brightman, *Liturgies* 392.

83 On the Inclination, see Taft, *The Precommunion Rites* 155-197.

84 On the Prayer of Inclination, see Taft, *The Precommunion Rites* 163-177; cf. Brightman, *Liturgies* 392.

"good" (ἀγαθὸν) in the prayer, yet the rest, while rearranged, nevertheless adheres closely to *textus receptus*. The following line of the poem (1. 228), while it completes the statement of the previous two lines, "By the compassion and grace (οἰκτιρμοῖς τε καὶ χάριτι) of the God-man Logos," references in fact the completion of the prayer, which is proclaimed aloud by the priest, and begins without significant difference in the same manner — in the *textus receptus*, it goes: "By the compassion and grace (οἰκτιρμοῖς τε καὶ χάριτι) of your only-begotten Son."[85]

After the Prayer of Inclination, comes the Elevation of the Bread, which calls the clergy to prepare for communion.[86] This opens immediately with the Prayer of Elevation, recited silently by the priest as the deacon looks on from outside the doors (ll. 229-230). Here, the author plays with the opening of the Inclination Prayer, which describes Christ as the "Invisible King" (βασιλεῦ ἀόρατε), where Christ looks down on us from his heavenly dwelling, and now asks for him to readily descend into our midst — the same language and imagery recurs in the Prayer of Elevation. Hence, the author loosely summarizes this language and imagery in his description of the prayer's intercession that Christ, "the invisibly present" (ὁ παρὼν ἀοράτως), now come from above so that we may partake of his body and blood in the rite of communion (cf. 1. 229). This is a crucial moment in the Divine Liturgy, given that it often is understood as operating as the moment of the consecration of the host with clear resonances with the imperative of the Epiclesis demanding the transformative descent and presence of the divinity.[87]

Hence, saying "The Holy Things for the Holy Ones," known also as the *sancta sanctis*, the priest calls all those present to prepare for communion (ll. 231-232).[88] At this moment, the priest makes manifest the Ascension of the Lord into heaven, whence he departed from this earth and in the same manner in which he will return at the time of the Second Coming, as per Acts 1:9. This is represented by elevation of the consecrated lamb, that is: the portion of the consecrated bread that manifests the Christ (ll. 232-233). Notably, the *Protheoria* in chapter 37 interprets the Elevation as the raising of Christ upon the Cross as well as his Resurrection, playing with the language of elevation/raising (ὕψωσις), whereas the poem's author is clear to associate this with the "Holy Ascension" (ἁγίαν ἀνάληψιν) and thus even avoids describing the act of elevation directly so as to not confuse the two

---

[85] Brightman, *Liturgies* 392.

[86] On the Elevation rite, see Taft, *The Precommunion Rites* 199-230.

[87] On the theological implications of the Elevation rite, see Taft, *The Precommunion Rites* 226-230. See also Zheltov, "The Moment of Eucharistic Consecration" 293-301.

[88] On the *sancta sanctis*, see Taft, *The Precommunion Rites* 230-240.

(cf. ll. 232-33). In chapter 38, however, the *Protheoria* does associate the Ascension with the prayer occurring after communion and the raising of the remaining gifts at that moment as they are lifted from the sanctuary altar and returned to the Prothesis altar.

Upon hearing "The Holy Things for the Holy Ones," the people respond, "One alone and all-holy is the Lord of glory, Christ, the overly-good, who is without sin" (ll. 234-236).[89] This is a loose elaboration on the response, as passed down to us in the *textus receptus*, which simply reads: "One is Holy, one is Lord, Jesus Christ, to the glory of God the Father" (Εἵς Ἅγιος, εἵς Κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός).[90] In its textual history, however, the response features various iterations and permutations around its central themes.[91] Following the response as it is given by the *Protheoria* in chapter 37, "One alone is Holy, the Lord Jesus Christ, wholly free from sin," the poem's author elaborates on this variant by brining in fragments from other iterations as well as his own expansions, and stressing its ending by the addition of "the Lord of glory" (ὁ κύριος τῆς δόξης), which alludes to the closing: "to the glory of God the Father" (εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός).[92]

Following this call for the preparation for communion, the rite of fraction occurs, whereby the celebrant divides and prepares the consecrated lamb for communion (l. 237).[93] It is this rite of fraction that echoes the Prothesis and for which reason the author wrote earlier that the Prothesis speaks through its completion and placement about that things that will occur later (cf. ll. 68-69). After the fraction of the bread into four portions, the deacon immediately petitions, "Fulfill, Master, these gifts as is decreed" (ll. 238-239). This makes reference to the pleroma formula, the formula of the commingling, which like in the Epiclesis, the aorist imperative πλήρωσον asks that the gifts be fulfilled and completed through the Holy Spirit.[94] While the formula in the poem varies from the modern formula in the *textus receptus*,[95] this text saw a great deal of variation over its history, and may be read in the context of several middle and late Calabrian variants, such as the fourteenth-century euchologion, Grottaferrate Γβ XII, which states the "Fullness of the Law (νόμου) is Christ," which draws a parallel between the fulfillment of the gifts and the fulfillment of the Law in Christ.[96] Hence,

[89] On the response to the *sancta sanctis*, see Taft, *The Precommunion Rites* 230-248.

[90] Brightman, *Liturgies* 393.

[91] Taft, *The Precommunion Rites* 248-256.

[92] Taft, *The Precommunion Rites* 240-242, esp. 240.

[93] On the rite of fraction, see Taft, *The Precommunion Rites* 319-379.

[94] On the pleroma formula, see Taft, *The Precommunion Rites* 384-392.

[95] Brightman, *Liturgies* 393-394.

[96] Taft, *The Precommunion Rites* 387, 338-343.

this may be understood to allude to the poem's local character, given that this section of the poem has also been altered in several other recensions to reflect the local tripartite fraction of the bread, as discussed earlier.[97] However, the fact that this invocation appears as a diaconal admonition, rather than recited by the priest as in modern practice comes from an addition to the middle-recension of the commingling formula as "Fulfill, Master" (Πλήρωσον δέσποτα).[98] Unlike the modern recension of the diaconal admonition of the pleroma formula, which specifies the chalice alone, the author here cites "these gifts," asking for the fulfillment of them both — notably, a formula similarly using "these gifts" also occurs in a mid-fourteenth euchologion from Otranto (Ambrosianus, gr. 167, f. 35r).[99]

Then, the poem's author carefully recounts the rite of the commixture, and the symbolism of the four pieces from the fraction (ll. 240-50).[100] The contemporaneous rubrics do not often specify how the broken portions are to be arranged, or which specifically are placed into the chalice in the commixture.[101] In the poem, however, the author does provide us with some sense as to how the portions are treated: First, a portion is mixed together with the blood in the chalice, which represents the living and their union with Christ (ll. 240-242). Then, a second portion represents the whole clergy, but there is no explicit mention of it being put into the chalice, and a third portion is offered for the uninitiated, which is also then placed in the chalice (ll. 243-247). Note that for the portion offered on behalf of the clergy, the author uses the first-person plural (ἐλπίζομεν), which indicates to us that the author (along with the intended reader) was a part of the clergy (ll. 243-245). Finally, a fourth portion, for the righteous in the Day of Judgment, is put forth for the communion of the people, though here again there is no explicit mention of its commixture (ll. 248-249). The author here has built on the established symbolism of the union of the Church through the eucharistic rite whereby he argues that portions represent the laity, the clergy, the saints, and the catechumens that come to be united into one body through Christ.[102] This was discussed earlier in the poem's theological prologue, where the author precisely describes this unity in the body of Christ via I Corinthians 10:16-17 (ll. 40-41), which follows in the original meaning associated with the fraction and communion.[103]

---

[97] Taft, *The Precommunion Rites* 343.

[98] Taft, *The Precommunion Rites* 388-390.

[99] Taft, *The Precommunion Rites* 389, n. 47.

[100] On the commixture, see Taft, *The Precommunion Rites* 382-439.

[101] Taft, *The Precommunion Rites* 339-341.

[102] On the symbolism of union in the fraction and commixture, see Taft, *The Precommunion Rites* 360-365, 400-404.

[103] Taft, *The Precommunion Rites* 360-365.

Then, the deacon calls the people toward communion "with the fear, faith, and love of coming face to face with the Kingdom of Christ" (ll. 251-253).[104] This exhortation follows closely the language of the deacon's own proclamation, as per the *textus receptus*, that asks for all, "With the fear of God, faith and love, draw near."[105] Then, the author alludes to the priest's prayer of thanksgiving that follows after communion (ll. 254-256),[106] which gives thanks to God for having deemed his loyal servants worthy of partaking in the divine mysteries. At this point then, the gifts were removed from the altar and returned to the Prothesis: The deacon first takes the empty paten along with the censer, and then the priest takes the chalice with the leftover gifts within.[107] In the Great Church of Hagia Sophia, whose rite the *Protheoria* follows (and by extension the poem), this would equate to returning the gifts to the Prothesis altar in the skeuophylakion.[108] In the poem, the chalice's placement upon the Prothesis manifests the eventual return of Christ at the Second Coming (ll. 257-259). However, this moment in the *Protheoria*, as mentioned above, is associated with the Ascension in chapter 38, but since the poem's author has already made that association with the Elevation (cf. ll. 231-33), he states that it manifests the Second Coming, given that both the Ascension and Second coming are understood to be homologous since Christ shall return in the same manner as he ascended, as per Acts 1:11.

Though the poem does not explicitly address the actions that follow, after the removal of the gifts, the priest returns to the altar to fold up the altar coverings, the antimension and eiliton, and brings the Divine Liturgy to a close.[109] The poem ends somewhat abruptly and provides little information about the concluding and dismissal rites, simply closing the rite with a highly abridged excerpt from the Prayer Behind the Ambo, the Opisthambonos, calling for the blessing of the people and the protection of the church (ll. 260-263), following closely the *textus receptus*.[110] For the

---

[104] On the communion of the people, see Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 204-261.

[105] On the exhortation of the deacon, see Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 322-338, esp. 333-334; cf. Brightman, *Liturgies* 395.

[106] On the post-communion prayer of thanksgiving, see Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 486-494, esp. 490-491.

[107] On the return of the chalice to the *prothesis*, see Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 478-486.

[108] On the skeuophylakion of Hagia Sophia in the context of the rite, see Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 495-528.

[109] Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 478.

[110] On the prayer behind the ambo, see Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 592-644; cf. Brightman, *Liturgies* 397-398.

congregation, this serves as the last public prayer and thus summarizes the petitions for salvation enunciated silently by the priest during the Divine Liturgy, particularly since it takes place outside the sanctuary and thus occurs in close proximity with the laity. It is worth noting that there is no mention of the distribution of the blessed bread, the antidoron, after the Opisthambonos.[111]

As a final note about the poem's authorship and reception, the poem throughout makes reference to the prayers being recited silently by the officiating priest, but it rarely quotes these prayers directly and does not dwell on their content despite paraphrasing the prayers. There is a focus, however, on the diakonika, the liturgical exclamations and litanies led by the deacon. The deacon's roles and actions are repeatedly highlighted: In the liturgy of Hagia Sophia, it was customary that a priest alongside deacons would perform the rite of the Prothesis, though the Divine Liturgy's officiating Bishop or Patriarch did not take part in that rite. In the poem, the deacon is described as participating in the Prothesis and officiating the various proclamations. Thus, it is likely that the commentary was targeted for deacons or priests taking part in the Divine Liturgy, but not actually officiating the sacrament itself. As such, the commentary gives us an insight into the perspective of someone close to the rite and located within the sanctuary, yet does not take on the first-person viewpoint of the officiating priest, opting instead to speak at times in the first-person plural voice of the clergy (cf. ll. 243-245). As such this helps to contextualize why certain points in the liturgy, such as the Prothesis and the fraction, are stressed, while the silent prayers of the priest, vesting rituals, and concluding rites are absent, barely addressed, or loosely paraphrased in passing. These elements postulate an author and audience privy to an observation of the undertaking of these rites, yet not performing themselves the august duties reserved for the celebrating priest.

Translation

〈**Prologue: Origin and Theology of the Liturgy**〉

The necessity of knowing the mysteries of the Divine Liturgy
Has been appointed to all priests,
From where they took beginning, who demonstrated these,
What is being performed, how, and in what manner,

[111] On the antidoron, see Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 699-719, esp. 713-718.

And what reward the ones partaking in these ⟨mysteries⟩ have.
The eternal Archpriest Melchizedek is the first
Introduced by David as a type of the Lord [Psalm 109(110):4],
Because he himself offered a God-pleasing sacrifice,
Bread ⟨and⟩ wine, having met Abraham. [Genesis 14:17-20; Hebrews 7:1]
Later, the Lord while he dinned with the disciples,
Taking bread, he blessed and gave ⟨it⟩ out saying,
"Take, eat, for this is (ὑπάρχει) my body" [Matthew 26:26]:
Similarly, offering thanks over the chalice ⟨as afterwards⟩, he said,
"All drink of this, for this becomes (πέλει) my blood" [Matthew 26:26-28]:
And he gave the command to the wise Apostles,
"Do this in remembrance of me," he said [Luke 22:19; I Corinthians 11:23-25].
For which reason we, following the words spoken,
Believe that ⟨the bread⟩ truly becomes the body of the Lord,
In accordance with the aforementioned,
Wherefore this very thing truly comes into being and becomes (πέλει) itself ⟨the body⟩,
Just as we received it from them and continue to believe so.
For even David somewhere declared: "You would not desire (θελήσεις) an offering,
But prepared a body for me" [Hebrews 10:5; cf. Psalm 39(40):7], certainly this one of the Lord,
⟨Thus⟩ he made clearly perceptible (ἐδήλωσε)
The divine revelation of the Divine Mysteries that was about to happen.
Now, learn how one consecrates this body:
First, it is necessary to become a man in ⟨the holy⟩ life in all ways.
Second, it is necessary for words (γράμματα) to be in communion with the discourse (λόγου).
Third, the bread and the wine mixed with water ⟨are necessary⟩,
Just as we received it from the Holy Side [John 19:34],
And as Mark made Him visible in his liturgy,
And before that James, the brother of the Lord.

When all these ⟨conditions⟩ are present, ⟨the bread and wine⟩ wholly become ⟨His body⟩:
For it is both through prayer, just as Paul teaches [I Timothy 4:5],
And through the visitation (ἐπιφοιτήσεως) of the Holy Spirit
That ⟨the offering⟩ has been marvelously transformed into the body of the Lord.
Again, as the most divine Word said before,
"Whatever you may ask for in my name,
You shall also receive entirely and without doubt" [John 14:12-14].
For which ⟨reason⟩ those who partake in a beautiful and God-pleasing manner
Shall certainly become entirely one, as one from both of them [I Corinthians 10:16-17],
Exactly as the Prophetic Psalmist testified beforehand [i.e. Psalm 131(132): 11-12, 15-16].
Thus, the most divine and admirable Fathers,
Bringing together into one body the things of the oikonomia
For the people thereafter until the end of time,
Gave this, the Divine Liturgy, in writing,
And handed it down so that we may make a remembrance of the Divine Mysteries
From the very arrival of Gabriel before the Virgin
Up to the appearance of Christ's ⟨Second⟩ Coming [Matthew 24:27].
If it is difficult to bring up each of these matters
To proof and fine contemplation,
Since one item is brought up on two occasions, often three,
Thus, he who severs the words of God
From their symbols — as if some rotten limb
That has been indecorously forsaken, thinking it unnecessary —
Has neither fulfilled the body, nor become a priest.
Thus, the aforementioned matters are intended to rouse the mind so that it may come to perceive
The wise and difficult things of the Divine Mysteries.

Now learn concisely the whole truth:
First, it is necessary to harmoniously lay down the foundation,
Then to build a house above that,
To establish beforehand (προϋποστῆσαι) the material of every other thing,
And then to undertake to completion the matter at hand.
⟨**Prothesis**⟩
Thus, it is unquestionably necessary to
First do the Prothesis, and then undertake
The prayers and the vows of the Divine Liturgy
Until the end, over those ⟨i.e. the Holy Gifts⟩ set forth here:
For it is called Prothesis from the verb προτιθέναι ⟨to set forth⟩
And indicates (δεικνύειν) the things about to happen by its own completion.
The prosphora ⟨the offered bread⟩ is taken to the type (λαμβάνεται πρὸς τύπον) of the Virgin,
And the small portion being offered from it is
The thrice-honorable body of the God-man Logos,
Which having been begotten from the Virgin herself is thus set aside.
And although three ⟨particles⟩ are sacrificed, if thought necessary
For the dismissal (εἰς ἄφεσιν) of sins for the living and the dead,
Then more are sanctified, just as we have already said,
By becoming one with the body of the Lord.
Moreover, the Holy Prothesis manifests in advance (προμηνύει) the manger
In which Christ was laid down after having been born from the Virgin [Luke 2:7].
The incense begets the type (πέφυκε τύπος) of the spices,
Which the Magi offered to Him when they venerated Him [Matthew 2:11].
Again the deacon, the one having prepared this,
Brings forth the image (εἰκόνα παρεισφέρει) of the Archangel Gabriel,
As when he said to the Virgin, "Hail, Blessed one" [Luke 1:28];
Or, he manifests (δείκνυσιν) the image of John the Baptist,
Saying, "Repent, for the kingdom of the heaven

Has indeed been opened for all mortals" [Matthew 3:2].
Whereas the priest who initiates the Divine Liturgy
Is appointed a type equal to that (ἰσότυπος) of the God-man Logos.

⟨Liturgy of the Catechumens⟩

⟨Great Litany⟩

The petitions (αἰτήσεις) said by the deacon,
Initiating, I suppose, the beginning of the peace ⟨i.e. the Great Litany⟩ from above,
Are equal in number to the most-divine intelligences:
The cherubim, seraphim, thrones; dominions,
Authorities, potentialities; principalities, archangels,
Angels; and all mortals in the choir.

⟨Antiphons⟩

The three divisions (στάσεις) of the Divine Antiphons signify (σημαίνουσι)
The thirty-years of the God-man Logos,
From that of the Nativity until the Baptism (κολυμβήθρας),
Since they are divided into three perfect groups of ten,
So as to make perceptible (δηλοῖ) the manner of their progression:
The first ends, "By the intercession of the Mother,"
The second is concluded, "By the intercession of the saints,"
And he ⟨who is⟩ "wondrous among the saints" comes in alongside the third.

⟨Little Entrance⟩

The Entrance shows the manifestation (φανέρωσιν) of the Lord,
And hints at the Jordan and especially the advent ⟨of Christ in the Baptism⟩,
Just as the words of the Holy Psalms ⟨i.e. the third antiphon⟩ harmonize ⟨with Christ's advent⟩.

⟨Trisagion⟩

Then, the Trisagion Hymn makes perceptible (δηλοῖ) the hypostases
Of the Father, the Son, and the Holy Spirit,
Since each one paradoxically belongs to the three:
For each is holy and mighty

And also immortal, divine, and master.
⟨Reading of the Epistle and the Gospel⟩
Thence ⟨comes⟩ the reading of the Divine Apostles ⟨i.e. the Epistle⟩,
Which makes perceptible (δηλοῖ) the calling of the Divine Apostles.
The Alleluia Hymn circumscribes (περιέχει) the threefold ⟨person⟩
Of the Holy Trinity's hypostases themselves.
The seal ⟨of the cross⟩, which the priest is accustomed to make
As if sealing (κατασφράγισμα) of the prophetic discourses.
Now, the incense makes perceptible (δηλοῖ) the grace given
To the Disciples by the Holy Spirit from the Logos
When he sent off these men to cure all affliction [Matthew 10:1]:
⟨Incense⟩ is offered seven times in the Divine Liturgy
Because the graces of the Holy Spirit,
As we have seen it written, have been divided into seven [Isaiah 11:2].
The august Gospel demonstrates (δεικνύει) the proclamation
And the laws, which the All-Seeing set for us.
⟨Litany of Supplication⟩
The prayers after the Gospel and the intercessions,
Until the Cherubic Hymn, indicate (παρεμφαίνουσιν)
The teaching of Christ upon three instances,
⟨Prayer for the Catechumens⟩
As well as the teaching of the ones preparing themselves for Baptism,
Through which the potentiality (δύναμις) of the Logos instructed them,
And drew them together through the action (ἐνέργεια) of miracles.
⟨Liturgy of the Faithful⟩
⟨Great Entrance⟩
Then, the transposition (μετάθεσις) of the Divine Mysteries
Toward the altar
Conveys (φέρει) Jesus's arrival from Bethany into Jerusalem,
And the Raising of the Cross and burial of the Lord.
⟨Cherubic Hymn⟩

The ⟨Cherubic⟩ Hymn that is being sung exhorts all
To be more attentive of mind until the end ⟨of the service⟩
Since they are intending to receive the King in all ways.

⟨**The *lavabo***⟩

The Washing makes perceptible (ἐδήλωσε) the washing of Pilate,
"I am guiltless," he having declared, "of this wickedness" [Matthew 27:24]

⟨**Prayer of the Proskomide**⟩

And after this the priest prays that the "sacrifice
May be well-pleasing" (γενέσθαι τὴν θυσίαν εὐπρόσδεκτον) to ⟨our⟩ God and Master.

⟨**Kiss of Peace**⟩

Thence the proclamation bids the kiss of peace (ἀσπασμὸν)
And ⟨asks⟩ for all vindictiveness to be banished from the soul.

⟨**Diaconal Command to Guard the Doors**⟩

"The doors," ⟨the deacon⟩ commands, "Let us attend (πρόσσχωμεν) in wisdom,"
That is to say, we shall be attentive (προσέξωμεν) for the Ruler of All
Imparts the most divine Spirit by the Father [Luke 23:46].
Then, the closing of the doors, I suppose, makes perceptible (δηλοῖ) the darkness,
Occurring at that time when the sun set [Matthew 27:45; Mark 15:33; Luke 23:44].

⟨**The Creed**⟩

The Divine Symbol ⟨i.e. The Creed⟩ ⟨makes perceptible⟩ the divine confession
Of those who in that time cried ⟨it⟩ out to the God-man Logos. [Matthew 27:54]

⟨**Diaconal Admonition and Response before the Anaphora**⟩

For this reason, the angel crying, "Let us stand well, and with fear,"
Represents (εἰκονίζει) the Divine Resurrection
⟨As he⟩ proclaims through the deacon the Raising ⟨of Christ⟩;
And, the third part of the phrase ⟨"Let us attend"⟩

Signifies (προσεπεσήμανε) the tomb of our God and Master during the three days.
The faithful promise to bring to God, "Mercy and peace,
A sacrifice of praise."
The priest ⟨says⟩ "Let us attend" (προσέξωμεν), just as I said above,

⟨**Dialogue before the Anaphora**⟩

And "The aid (βοήθεια) of God be with you all,"
The people respond, "With your spirit."
"Let us lift up our senses (αἰσθήσεις) from earthly affairs," ⟨says the priest⟩
From whence he receives the answer to these prayers,
"We hold them up to the Lord," all having cried out.
Again, "Let us give thanks," he says,
"To the Lord our God." And, the people say, "It is fitting (πρέπον)."

⟨**Prayer of the Anaphora**⟩

Thence, praying in fear and trembling
While conversing mystically with God, he uncovers
The things that were concealed before, which now have been revealed [Colossians 1:25-26]
Through the in-dwelling (ἐνδημήσεως) of the God-man Logos.

⟨**Epinikion Hymn**⟩

While the Cherubim and the Seraphim proclaim and cry out
The thrice-holy Victory Hymn to God,
The people at the sight (εἰς πρόσωπον) of these things ⟨i.e. the Holy Gifts⟩ cry out and say,
"One God, the thrice-holy, Hosanna in the highest,
Save ⟨you who are⟩ coming in the name of the Lord!" [Isaiah 6:3]:
For the terrestrial ⟨orders⟩ mystically imitate (μιμοῦνται)
The celestial, intellectual order, appropriately.

⟨**Narrative of Institution**⟩

For this reason, in imitation (κατὰ μίμησιν) of the Divine Teacher,
He displays (ἐνδείκνυσι) the sacrificial offering of bread to those present,
Along with the chalice, saying loudly,

"From this, drink all, for it becomes (πέλει) my blood."
⟨**Anamnesis**⟩
Thus, we make a remembrance of the Divine Mysteries,
Which the Holy Fathers gave to us,
And better said the Apostles, offering these things
From them and through them, through each and through all.
⟨**Epiclesis**⟩
Again praying and sealing the gifts ⟨with the sign of the cross⟩
By the good will and grace of the only God the Father,
And by the will of God, the God-man Logos,
And by the coming of the Divine Spirit Himself
⟨The Priest⟩ completes the things at hand in some miraculous manner.
⟨**Diptychs**⟩
Then, he makes a remembrance for three ⟨categories of⟩ persons:
First, for the saints and all the righteous,
"Through whose supplications look after us, God."
"Especially (ἐξαιρέτως) and above all ⟨through the supplications⟩ of the Virgin Mary."
Second, along with these, for all those who have died,
In hope of the resurrection of the living for the ages,
In order that God may allow for their repose.
And third, for all the orders (τάγματος) of the living, and the ones carrying across
The faith of Orthodoxy in a righteous way of life:
The intercession of the three prayers demonstrates (ἀποδεικνύει) this.
⟨**Litany of the Lord's Prayer**⟩
Praying once again, ⟨the priest⟩ clearly directs everyone to praise and glorify
In one spirit the Holy Trinity,
In order that grace may come
To deem them worthy to partake of the Divine Mysteries:
"Count us worthy, Master, without condemnation," ⟨the priest cries⟩,

"To dare to call upon you, God and Father."

⟨Lord's Prayer⟩

"Our Father, one above all others," he says loudly.
It is righteous only for those who follow God by means of Baptism to
Say, "Our Father":
"Hallowed be the name" of the God-man Logos ⟨may say⟩
Those who do not act lawlessly in life.
"Your kingdom come," ⟨may say⟩
Those who flee earthly things, the ruler's delights, and the tribulation of sufferings.
He asks that the Lord's "will be done,"
The one who demonstrates this through good works.
⟨He asks⟩ to take sufficiently "the daily bread,"
The one who does not give himself over to the pleasures of life.
Those not bearing a grudge ⟨may say⟩, "Forgive our trespass"
And they forgive all those who attack them.
Let us not be thrown "into temptation" or to danger at all, ⟨may say⟩
Those who neither lead themselves nor others into temptation.
"Deliver us from evil," ⟨may say⟩ those making war (καταπολεμοῦντες)
And stirring up a fight against the Devil himself.

⟨Doxology after the Lord's Prayer⟩

"For yours is the power, the kingdom, and the glory," ⟨may say⟩
Those fleeing full-heartily to the side of God.

⟨Prayer of Inclination⟩

Again, praying, ⟨the priest⟩ leads the thanksgiving (προσευχόμενος εὐχαριστίαν ἄγει)
To make smooth for all unto beauty (καλὸν) the things at hand
By the compassion and grace of the God-man Logos.

⟨Prayer of Elevation⟩

And the present one ⟨i.e. the priest⟩ invites ⟨Him⟩ to come invisibly from above,
⟨And⟩ give a share of his own body and honored blood

To the ones present and he says,

⟨Elevation and Response⟩

"The Holy Things for the Holy Ones." And ⟨the Elevation⟩ makes perceptible (δηλοῖ)
The Holy Ascension of the Lord, the most thrice-honored.
At that moment, the people present say loudly,
"One alone is all-holy, the Lord of glory,
Christ, the overly-good, who is without sins."

⟨Rites of Fraction and Commixture⟩

After this, ⟨the priest⟩ divides the body of the Lord.
Immediately, the deacon responds to this,
"Fulfill, Master, these gifts as is decreed."
One portion is mixed together with the Holy Blood,
And it makes perceptible (δηλοῖ) that the ones living righteously in the present life
Are united with the God-man Logos.
Similarly, a second portion belongs to the whole clergy,
And it makes perceptible (δηλοῖ) that we hope (ἐλπίζομεν) to be with them
And live with them for all the ages.
As to the ⟨portions⟩ left on the paten, one ⟨i.e. the third⟩ bears forth the type (προσφέρει τύπον)
Of the uninitiated, which he now also places in the chalice.
And it makes perceptible (δηλοῖ) that these ones will be with the saints
In the Day of Judgment by virtue of the prayers of the righteous.
As for the fourth portion, it is for the communion of the people.

⟨Call to Communion⟩

Hence, the deacon calls these people (καλεῖται) to draw near for communion
With fear, faith, and the love
Of coming face to face with the Kingdom of Christ.

⟨Prayer of Thanksgiving after Communion⟩

The priest praying offers thanksgiving

To Him, who makes worthy of the Divine Mysteries
All His servants, ⟨i.e.⟩ to the God-man Logos.
⟨Removal of the Holy Gifts⟩
Then, taking the chalice, he befittingly
Returns to the Prothesis ⟨altar⟩ and places ⟨the chalice⟩ upon it,
Which makes perceptible (δηλοῖ) the future coming of the Logos.
⟨Opisthambonos: Prayer Behind the Ambo⟩
And praying once again, he introduces the supplication,
"Master," saying, "God and only ruler of all,
Bless your people, your inheritance,
And protect the fulfillment of the Divine Church."

University of California, Irvine
2222 Humanities Gateway
Irvine, CA 92697-2785
U.S.A.

Roland Betancourt

Summary

A liturgical commentary in verse has come down to us from the Middle Byzantine period, which summarizes established symbolisms and practices of the Divine Liturgy. Once attributed to Michael Psellos, this anonymous poem dates between the end of the eleventh and the late-thirteenth century. It was composed in southern Italy from extant Byzantine liturgical commentaries based on the rite of Hagia Sophia, primarily the late-eleventh century *Protheoria* by Nicholas and Theodore of Andida. This article provides a translation, along with a summary of the extant scholarship and a narrative description of the poem so as to make the text accessible to the novice and expert reader alike.

Jacopo Gnisci

Shrouding the Divine:

Observations on the Iconography of the Entombment of Christ in Ethiopian Illumination of the Fourteenth and Early Fifteenth Centuries

The purpose of this paper is to offer some observations on the iconography of the Entombment in Ethiopian illumination of the early Solomonic period.[1] In agreement with the Gospels, the theme of the Entombment in fourteenth- and early-fifteenth-century Ethiopian illumination depicts Joseph of Arimathea — a wealthy member of the Jewish Sanhedrin (Mt 27: 57-61; Mk 15: 42-47; Lk 23: 50-56) — and Nicodemus — a Pharisee and also a member of the Sanhedrin (Jn 19: 39-42) — in the act of placing Christ's body in the Tomb (Figs. 1-5).[2] Joseph and Nicodemus — who are

* Unless otherwise specified, all quotations have been translated into English by the author. I am most grateful to: Dr Dickran Kouymjian, Dr Michael Gervers and Dr Ewa Balicka-Witakowska for allowing me to use their images for my research; Dr Bausi for answering my query about Ethiopian ecclesiastical vestments; Dr Tania Tribe for her ongoing support; Mons. Osvaldo Raineri and Dr Rafał Zarzeczny for their help in translating Ge'ez; and the anonymous OCP reader for his comments on the article.

[1] Scholars sometimes distinguish between the Bearing of the Body, to refer to the placing of the body of Christ in a cave-like sepulchre, and the Entombment, to refer to the placing of the body in a sarcophagus-like tomb (Schiller 1972: 168-72). Here, however, the term Entombment is used to refer to all those images that have as their subject the placing of the body of Christ in his Tomb. For a more detailed discussion of the Western tradition and further bibliography, see Forsyth 1970: esp. 2-21; and Sadler 2015: esp. 7-24; for the Byzantine tradition, see Weitzmann 1980; see below for further discussion and references. On the history of the early Solomonic period, see Taddesse Tamrat 1972; and Derat 2003.

[2] Examples of this theme can be found in the following Gospel manuscripts: 1) Addis Ababa, National Library, Gospels of Täsfanä Krəstos, first half of the 14th century, ms. 28, fol. 15r (= TK), see Leroy, Wright, and Jäger 1961: pl. 5, for a discussion and reproduction, the presence of an Arabic document written during the reign Säyfä Ar'ad (r. 1344-72), provides a *terminus ante quem* for the dating of this ms., see Sadwa 1952; 2) New York, the Metropolitan Museum of Art, accession number 1998.66, late 14th or early 15th century, fol. 5v (= MM), (Fig. 1), for a discussion see Lepage and Mercier 2012b: esp. 136-47, 55; 3) Amba Dära, Church of Maryam Mägdälawit, 14th century, fol. ? (= MG), (Fig. 2); 4) New York, The Morgan Library & Museum, accession number M.828, early 15th century, fol. 14v (= ZG), for a reproduction see Skehan 1954: fig. 282; 5) Däq Island, Qəddəst Arsima, late 14th or first half of the 15th century, fol. ? (= AG), for a reproduction see Leroy, Wright, and Jäger 1961: pl. 25; 6) Lake Tana, Kəbran Church, second half of the 14th century, fol. 19r (= KG), for a more detailed discussion see Heldman 1979a, and Bosc-Tiesse 2008: 35-7, (Fig. 3); 7) the Gospels

commemorated in Ethiopia on *Nähase* the 1st and described in the Ethiopian *Synaxarium* as "ministers of the Divine Mystery"[3] — are generally represented nimbused, dressed in a robe, and with a *šämma*-like piece of cloth wrapped round their waist or shoulders.[4] In most examples, Joseph is depicted as a senior to Nicodemus — in accordance with the most common interpretation of the subject in Byzantine art — with a black or white beard (Figs. 2 & 4). However, there are also instances in which Joseph and Nicodemus are painted as elders equal in age (Figs. 1 & 3), or, more rarely, as beardless young men (Fig. 5).

In most examples of the Entombment in Ethiopian Gospel illumination of the fourteenth and early fifteenth centuries Joseph and Nicodemus are represented in a three-quarter pose and proceed from left to right bearing the weight of Christ's dead body with both arms. Their left arm is placed under Christ's body, while their right arm is wrapped around it and visible to the viewer.[5] The body of Christ is enclosed in a white linen shroud in accordance with the Scriptures (Mt 27: 59; Mk 15: 46; Lk 23: 53; Jn 19: 14). Christ is not nimbused and his face is entirely covered by the burial shroud and thus not visible. The burial shroud is ornamented with crosses and linear decorations and sometimes has a knot tied at its top (Figs. 3, 5). Two guards, holding a round shield and spear, are frequently depicted next to Christ's tomb (Figs. 2, 4-5). These are the soldiers who were sent by Pilate

---

from the monastery of Däbrä Maryam Qohayn, c. 1361, fol. ? (= DMQ) for a reproduction see Buxton 1970: pl. 71, see also Bausi 1994: esp. 24-28; 8) and Amba Gəšän, Gəšän Maryam, turn of the fifteenth century (?), fol. ? (= GM), opinions on the dating of this manuscript vary, for some, Heldman 1993: 177-78 and Chojnacki 2009: 27, it was painted during the reign of king Dawit II (r. 1379/80-1413), for others, Mercier and Lepage 2012b: n. 28, during that of Zär'a Ya' éqob (r. 1434-68), or, more generally, towards the second half of the fifteenth century, see Balicka-Witakowska 1989: 16. To this list, one can add: 9) London, 14th-15th century, ms. From a private collection, fol. 2v, published in Appleyard 1993: 12-16 (= PC1); 10) another 14th century ms. from a private collection, fol. 16v (= PC2), (fig. 4); 11) a fragment now in Baltimore, The Walters Art Museum, W. 839, late 14th century, fol. ? (= WM), (Fig. 5); 12) and a ms. From Təgray published in Mercier and Lepage 2012b: fig. 31 (N.B. the authors do not specify the church of provenance), probably dating to the late 14th or early 15th century (= TM). Of the above only DMQ represents an iconographic variant and will thus have to be the object of a separate enquiry.

3 Budge 1976: 1180. For the passage relevant to Joseph of Arimathea and Nicodemus, see also Guidi 1912: 246-50.

4 See Hammerschmidt 1970 for a preliminary study on Ethiopian ecclesiastical garments.

5 In Ethiopian art, after the fifteenth century, the theme of the Entombment was replaced by the motif of Joseph and Nicodemus holding Christ's body on their knees. Significantly, also in examples of this latter iconography, Christ's burial shroud veils his face, though there are exceptions. For a discussion and some examples, see Chojnacki 1971; 1983: 25; 2000: 37, 45, 378. The motif of Joseph and Nicodemus bearing Christ's body on their legs is also found in other Eastern Christian contexts prior to the fifteenth century, for instance, see London, British Library, Add. 7170, c. 1216-1220, fol. 139r.

to guard the entrance to the Tomb because of the Jewish leaders' concern that someone could steal Christ's body in order to fake his Resurrection (Mt 27: 62-66). When the two guards are depicted, they are much smaller in size than the other figures — a common device used in fourteenth century Ethiopian illumination to indicate lesser importance — but they are not represented in profile as non-Christians sometimes are in Ethiopian painting of the early fifteenth century.[6]

The Ethiopian interpretation of the Entombment is reduced to its essentials and, aside from minor variations such as the features of Joseph and Nicodemus, fixed in its elements. Thus, there appears to be no room for apocryphal details. Nevertheless, it is worth observing that, according to Tedros Abraha and Daniel Assefa, despite the absence of manuscript copies of the apocryphal Gospel of Nicodemus in Ethiopia, the Ethiopian monk Abba Yəḥshaq must have been familiar with material from this apocryphal work when he wrote the *Mystery of Heaven and Earth* during the fifteenth century.[7] It is also interesting to note that according to an Ethiopian tradition the *Trisagion* was suggested to Joseph and Nicodemus by Christ himself, who reproached the two men for shrouding him silently "like a common naked man" and instructed them to use it while preparing his body for burial.[8] The earliest known examples of the Entombment in Ethiopian art can be dated to the fourteenth century,[9] though, as discussed below, due to our limited knowledge of the early developments of Ethiopian art[10] it is difficult to reconstruct the genesis of this theme in Ethiopia. Therefore, before expanding further upon the iconography of the Entombment in Ethiopian art, it is beneficial to consider briefly the diffusion of this theme in the Latin West and Byzantine East.

It is difficult to determine when the Entombment first appeared in Christian art. According to Weitzmann "there can be little doubt that the Entombment existed in Early Christian manuscripts as part of a narrative picture cycle, and it is merely an accident of history that among the few fragments of pre-iconoclastic Gospels books no such scene has come down to us,"[11] but he offers no explanation or evidence in support of this claim. Considering that the earliest surviving examples of the Entombment

[6] In Ethiopian art, as in other Christian traditions (Velmans 2009: 28), non-Christians, and in general evil, characters are painted in profile, see Staude 1935 for a more detailed discussion.

[7] Tedros Abraha and Daniel Assefa 2010: 616-17.

[8] Habtemichael Kidane 1998: 138.

[9] The earliest example of this theme in Ethiopian illumination is in TK.

[10] Lepage 1977; Mercier 2000: 36-45.

[11] Weitzmann 1980: 477.

in Byzantine and Western art have been dated to the ninth century,[12] it is necessary to approach the matter with caution. Nevertheless, it seems unlikely that the Entombment was among those themes which were employed in early Christian art of the fourth and fifth centuries to represent the Passion. In fact, during these two centuries, Christian artists avoided representing the Dead Christ on the cross and favoured depictions of the *Crux Gemmata* and of the *Christus Triumphans*, that is to say of Christ's triumph over death.[13] In this respect, Jensen has observed that "contrary to the dominance of the crucifix in both Byzantine and medieval iconography, early Christian art seems to have deliberately avoided any graphic representation of the savior's death."[14] In a context such as this, which favoured representations of Christ's victory over death, it is easy to see how a theme such as that of the Entombment — which has to represent the lifeless body of Christ[15] — would have been in contrast with the desire to emphasise Christ's dignity and transcendence over human suffering.

There is a general consensus that images of the Dead Christ on the Cross first appeared between the seventh and eighth centuries, possibly in Egypt, for reasons which are still being debated.[16] Some believe that the Chalcedonians may have started using images of the Dead Christ to expound their theological views and to attack the non-Chalcedonians "whose position on the relationship between Christ's human and divine natures could be construed to mean that it was the divine Logos that had suffered and died on the cross."[17] In this respect, it is probably not a coincidence that the earliest examples of the Burial of Christ in Byzantine and Western art have been dated to the ninth century,[18] that is to say to a period when depictions of

[12] For some examples, Schiller 1972: 168-69; Brubaker 1999: 297-301; Weitzmann 1980.

[13] The body of literature on the absence of references to Christ's suffering on the cross in early Christian art is too extensive to list here. For an introduction and further bibliography, see Schiller 1972: 89-94; Renaut 2000; Jensen 2000: 130-50; Hengel 1977; Bisconti 2000: 13-14; Sheckler and Leith 2010; Kartsonis 1994: 151-163; Harley and Spier 2007; and Viladesau 2005: 3-56.

[14] Jensen 2000: 130.

[15] Indeed, for most Biblical commentators, the principal purpose of the Gospel passages that describe Christ's Entombment, was to emphasize the fact that he had truly died, see Marthaler 2007: 168-70 for a discussion and further bibliography.

[16] Several icons held at the Monastery of Saint Catherine on Mount Sinai attest the diffusion of this iconography. The earliest of these has been dated to the eighth century; see Weitzmann 1976: 61-64, and B. 36. See Martin 1955; Belting 1994: 269-71; Jensen 2000: 150-55; Corrigan 1992: 81-90; Belting and Belting-Ihm 1966; and Kartsonis 1986: 33-68, for a more detailed discussion on the diffusion of the iconography of the Dead Christ.

[17] Quotation taken from Corrigan 1995: 48. See also, Schiller 1972: 96-99; Mathews and Sanjian 1991: esp. 163; and Kartsonis 1994. See Bacci 2003, for a more extensive discussion on the use of images to support a particular religious position and additional bibliography.

[18] Schiller 1972: 168-69; Brubaker 1999: 297-301; Weitzmann 1980.

the Dead Christ had already appeared in Christian art. In fact, contrary to Weitzmann's suggestion that the Entombment existed in early Christian art,[19] it seems more likely that this motif appeared at about the same time or shortly after the first pictorializations of Christ's death. In this respect, according to Kartsonis, Christian artists started depicting the Dead Christ on the Cross, the Entombment, and the Anastasis at some point in time between the second half of the seventh and the eight centuries.[20] Similarly, according to Brubaker, "the iconography of the Entombment may have developed in the late seventh century, along with the Anastasis and the dead Christ on the cross, in response to Monophysite denials that Christ was fully human."[21]

Scholars sometimes distinguish between a Western type and a Byzantine type of Entombment.[22] In the so-called Western type, the body of Christ is placed in a tomb represented as a sarcophagus, as seen for instance in a tenth-century illumination from the *Codex Egberti*,[23] or in an eleventh-century fresco from S. Angelo in Formis — although the pictorial cycle to which this fresco belongs betrays Byzantine influences.[24] In the Byzantine type, Joseph and Nicodemus place Christ's body in a cave in front of them. Early examples of this type are found in the tenth-century Chludov Psalter[25] and in the twelfth-century Church of Agioi Anargyroi in Kastoria.[26] What distinguishes these two types is not so much the number of figures, but the direction in which Christ's body is being moved — horizontally in the Byzantine type and vertically in the Western type — and the manner in which the tomb is depicted — as a cave in the Byzantine type and as a sarcophagus in the Western type.

Clearly, in drawing such a distinction between an Eastern and a Western type there is always the risk of creating a dichotomy that exists more in theory than in reality. However, if such a distinction is to be maintained,

---

[19] Weitzmann 1980: 477.

[20] Karstonis 1986: 68-69.

[21] Brubaker 1999: 299. The term "monophysitism" is used to refer to the Christology of the non-Chalcedonian churches. However, in some more recent publications, such as Mebratu Kiros Gebru 2010, the term "miaphysitism" is preferred over "monophysitism." Yet, this issue of terminology is still being debated, and the use of the term "miaphysitism" has also recently been questioned, for a more detailed discussion and further bibliography, see Luisier 2014.

[22] Millet 1916: 489-516.

[23] Trier, Stadtbibliothek, c. 980, Cod. 24, fol. 85v. For a discussion and reproduction, see Schiller 1972: 169-70, and fig. 544.

[24] For a reproduction, see Schiller 1972: fig. 568.

[25] Moscow, State Historical Museum, Ms. 129, fol. 87r. For a reproduction, see Schiller 1972: fig. 567.

[26] Malmquist 1979.

then the Ethiopian interpretation of the subject can be said to be closer to the Byzantine type. As Schiller observes, representations of the Tomb as a sarcophagus are uncommon in Byzantine art because in the East it was customary to bury the dead "in rock graves or caves"[27] rather than in sarcophagi. Similarly, turning back to Ethiopia, where it was not customary to bury the dead in sarcophagi, coffer-type representations of the Tomb are not seen in fourteenth-century Ethiopian illumination. Only towards the end of the fifteenth century, after the arrival of Western artists and artworks in the country, Christ's Tomb is occasionally represented as a sarcophagus or as an opening in the ground.[28]

Some of the closest parallels to the Ethiopian interpretation of the Entombment in Gospel illumination of the early Solomonic period are found in Armenian art, as shown by two Gospels now in the collection of the Matenadaran (Fig. 6).[29] The Armenian Church is non-Chalcedonian like the Ethiopian Church, and it is possible that the artistic bonds between these two churches were deeper than is yet understood.[30] Of course, in a discussion about the influence of foreign art on Ethiopian art, one cannot forget the strong ties between the Ethiopian Church and the Coptic Church, which also belongs to the non-Chalcedonian tradition.[31] It is well known that during the fourteenth century numerous Copto-Arabic texts were translated into Ge'ez (classical Ethiopic),[32] and that during this period artworks were imported into Ethiopia from Egypt, so Ethiopian artists certainly had access to Coptic models during this period.[33] In this respect,

[27] Schiller 1972: 168.

[28] For some examples, see Chojnacki 1999: pls. XII-XIII. For further remarks on the evolution of the theme of the Entombment after the fifteenth century, see Chojnacki 1971; 1990: 25-26.

[29] Erevan, Matenadaran, 1057, Ms. 3784, fol. 10 r; and Erevan, Matenadaran, c. 11th century, Ms. 974, fol. 15r.

[30] Similarities between Ethiopian art and Armenian art have been noted elsewhere. For instance, see Chojnacki 1983: 189, 426; Conti Rossini 1942. For some historical remarks on early contacts between Ethiopia and Armenia, see Pankhurst 1977: 273-78, Niccum 2014: 31-32, and Taddesse Tamrat 1972: 208. According to Pankhurst 1977: 274 "Ethiopian, Armenian, and other Christians must often have met in and around Jerusalem, as well as on occasion in Cairo and and the monasteries in Egypt, and even in Cyprus." For a history of the presence of Ethiopians in Jerusalem, see Cerulli 1943; for Cyprus, see Cerulli 1967. On the presence of Armenians in Fatimid Egypt, see Dadoyan 1997, on their contributions to Coptic art and architecture, see Dadoyan 2013: 120-28.

[31] For a more detailed discussion on the ties between Ethiopia and Alexandria, and further bibliography, see Munro-Hay 1997.

[32] On this topic, suffice it to mention the authoritative study by Zuurmond 1989, although see also Knibb 1999; Wechsler 2005; Tedros Abraha 2001; Bausi 2006; and Niccum 2014 for further discussion and a more updated bibliography.

[33] Heldman 2007 ; Balicka-Witakowska 2009-10.

the Entombment which decorates an eleventh-century Coptic manuscript, now in the Bibliothèque nationale de France, shows that an iconography, similar to the one later employed in Ethiopian manuscripts, was found at this stage in Coptic art.[34] Furthermore, although there is little evidence to suggest a link between Ethiopia and Nubia as strong as that with Alexandria, an eleventh-century fresco from the Cathedral of Faras[35] displays numerous similarities with the Ethiopian interpretation of the Entombment in fourteenth-century Gospel illumination, particularly in the rendition of the funerary shroud. Nevertheless, the depictions of the Entombment in the Cathedral of Faras and in the aforementioned Coptic manuscript are far more similar to each other than they are to the Ethiopian interpretation of this subject. In fact, in these two former examples, Joseph pulls the body of Christ from inside the Tomb, rather than carrying it as he does in the Ethiopian versions of the theme. Moreover, the Tomb is represented as a white, mostly indiscernible, structure in the Faras fresco, and as a cave in the manuscript from the Bibliothèque nationale de France, thus these two depictions of the Tomb bear no resemblance to its interpretation in fourteenth- and early-fifteenth-century Ethiopian illumination.

This consideration leads back to the point that it is difficult to pinpoint the origin of the theme of the Entombment in Ethiopian art. However, it is interesting to note that, among the frescoes which decorate the late twelfth- or early thirteenth-century church of Yəmrəḥannä Krəstos,[36] there are two dead figures, placed under the feet of one of the equestrian saints on the eastern wall that delimitates the northern nave,[37] which are shrouded in the same manner as Christ is shrouded in the Entombment.[38] While this is not a depiction of the Entombment, the rendition of the two shrouded bodies could be taken as scant evidence of familiarity with the theme. Nevertheless, as the earliest surviving examples of the Entombment in Ethiopian art date to the fourteenth century, it is only possible to conjecture whether or not Ethiopian artists started representing this theme prior to this period.

At first, the appearance of the Entombment in Ethiopian art appears

---

[34] Paris, Bibliothèque nationale de France, 11th century, Copte 13, fol. 276r. For a discussion and reproduction, see Leroy 1974: cat. 73.

[35] For a reproduction, see Michalowski 1967: Pl. 54-56. The lower bodies of three figures holding censers are visible to the right of the Tomb, thus it is possible that this fresco combines the Entombment with the Holy Women at the Tomb.

[36] On this church, see Balicka-Witakowska and Gervers 2001; Girmah Élias, Lepage, and Mercier 2001.

[37] According to the anonymous reviewer of this article, the scene in question might be identified as the story of the "Child Philotheos killing the pagan idol, which his parents worshipped until it gored them to death."

[38] To my knowledge, Michael Gervers was the first to notice these figures.

to be in contrast with the trend observed above for the appearance of this theme in Byzantine and Medieval art. In fact, as just noted, in these latter two contexts, the diffusion of the Entombment apparently coincided with, or followed, the appearance of the motif of the Dead Christ on the Cross. Instead, in Ethiopia — where the theme of the *Christus Patiens* appears in art only at the start of the fifteenth century[39] — the diffusion of the motif of the Entombment appears to predate by a few decades that of the Dead Christ on the cross.

In fourteenth- and early-fifteenth-century Ethiopian Gospel illumination, the Entombment appears on the folio following the Crucifixion[40] or after the Deposition, when this latter scene is included.[41] In general, depictions of the Passion in fourteenth-century Ethiopian Gospel manuscripts are characterised by a lack of references to Christ's suffering and death. In fact, during this period, Ethiopian artists employed themes which emphasised Christ's glory, such as the Entry into Jerusalem, or adopted unusual iconographic formulas to avoid such references.[42] Hence, for example, in the Washing of the Feet, instead of showing Christ leaning towards Peter, as an expression of his humility,[43] Ethiopian artists modified the conventional iconography of this motif by painting Peter in the act of leaning towards an enthroned Christ.[44] Likewise, in depictions of the Arrest, the figure of Judas is omitted[45] and Christ is not bound by a rope but with a stole-like garment placed around his neck (*moṭaḥt* or *ḥablä kəsad*).[46] The presence of a number of unusual iconographic features, such as the ones described above, in depictions of the Passion in early Solomonic Gospel illumination suggests that Ethiopian artists adapted the artistic models they had at their disposal to ensure that these adhered to their religious customs and traditions.

The above is true also for depictions of the Crucifixion in fourteenth-

---

[39] For a discussion of the appearance of this theme in Ethiopian art, see Gnisci 2014.

[40] ZG; MM; MG; AG; DMQ.

[41] KG; GM.

[42] For a more detailed discussion, see Gnisci 2014; 2015b.

[43] See Schiller 1972: 43-44, for a discussion and several examples of this iconography in Western and Byzantine art.

[44] See Gnisci 2015c, for a more detailed discussion and further bibliography.

[45] The absence of Judas in Ethiopian Gospel illumination, echoes the Ethiopian liturgical custom of not exchanging the Kiss of Peace during Holy Week to avoid all references to his betrayal, see Habtemichael Kidane 1997: 99 and Fritsch 2001: 238.

[46] Little has been written on the liturgical vestments of the Ethiopian Church, for a preliminary discussion see Hammerschmidt 1970. The *moṭaḥt* is mentioned in some fifteenth-century inventories, see Bausi 1994: 30-31, 36-39. For a more detailed discussion on the iconography of this scene, see Gnisci 2015b.

century Ethiopian art, which are characterised by the fact that Jesus' body is not shown on the cross (Fig. 7).[47] Indeed, although representations of the *Christus Triumphans* appear sporadically in Ethiopian illumination towards the end of the fourteenth century,[48] the earliest known Ethiopian examples of the *Christus Patiens* in Gospel illumination are seen in manuscripts dated to the first half of the fifteenth century.[49] Therefore, the above-mentioned tendency to avoid references to Christ's suffering and death during the Passion in fourteenth-century Ethiopian Gospel illumination is also recognisable in Ethiopian depictions of the Crucifixion of this period. In this respect, as previously observed, the presence of the Entombment in a number of fourteenth-century Ethiopian manuscripts, such as TK, appears to contradict this tendency. However, a closer examination of the iconography of the Entombment proves this initial impression wrong. In fact, just as references to Christ's death are avoided in fourteenth-century Ethiopian illuminations of the Crucifixion — either because his body is not present on the Cross or because he is depicted alive upon it — the shrouding of Christ's face in the Entombment conceals his death from the viewer. In other words, the unusual veiling of the face of the Dead Christ in the Entombment is consistent with the reluctance of Ethiopian illuminators to depict the Dead Christ on the Cross during the fourteenth century.

In light of the tendency to avoid depictions of Christ's suffering and death in fourteenth-century Ethiopian Gospel illumination, it is evident that the broader debate concerning the use of images of the Dead Christ in support of a particular Christological position is also relevant to this study. The Ethiopian Church is non-Chalcedonian.[50] However, it is worth emphasising from the offset that there is no evidence to suggest that a tendency to overemphasise Christ's divinity and deny his death on the Cross was ever widespread among Christian Ethiopians.[51] Nevertheless, if one accepts that the Chalcedonians used images of the Dead Christ to support their Christological positions, then there is reason to believe that the non-Chalcedonians must have preferred to avoid such images at least for some time.[52] Interestingly, with regard to depictions of the Crucifixion in Coptic

---

[47] E.g. in TK; MG; ZG; AG; DMQ. For some examples and a more in-depth discussion and further bibliography, see Balicka-Witakowska 1997; and Fiaccadori 2003.

[48] E.g. in KG

[49] MM; GM. For a discussion and reproduction, see Gnisci 2014: 205, fig. 10.

[50] On the non-Chalcedonian tradition of the Ethiopian Church, see Mebratu Kiros Gebru 2010: 9-12; Witakowski 2003; Grillmeier 1996: esp. n. 130· and Bausi 2006: esp. 51-52.

[51] For an analysis of Ethiopian Christology, see Weischer 1971: esp. 84-85. On Ethiopian Christology, see also Mebratu Kiros Gebru 2010; Grillmeier 1996: 332-33; Bandres 2003, with further bibliography.

[52] For a more detailed discussion, see Gnisci 2014: 200.

art, Rassart-Debergh has observed that "si les Coptes vouaient un grand culte à la crois glorieuse, ils n'avaient guère été tentés de montrer le supplice lui-même."[53]

More recently, Bacci has drawn the attention to a number of Byzantine sources in which the anti-Chalcedonian Jacobites and Armenians are accused of worshipping the Cross more than Christ.[54] With regard to Byzantine sources, it is also worth noting that, according to Louth a number of Canons of the Council in Trullo were directed against the religious beliefs and liturgical practices of the Armenian Church, which, as noted above, is non-Chalcedonian like the Ethiopian Church.[55] For instance, in Louth's view, Canon 81 of the Council in Trullo was directed against the addition of a *theopaschite* formula to the Armenian *Trisagion*.[56] The following Canon of the Council in Trullo, the well-known Canon 82, forbids symbolic representations of Christ as the Lamb of God in order to emphasise the soteriological value of his Passion.[57] It is difficult to determine whether this canon was also directed against the Armenian Church. Nevertheless, the wording of the Canon — which decrees that "Christ our God, should be set forth in images in human form, instead of the ancient lamb; for in this way we apprehend the depth of the humility of the Word of God, and are led to the remembrance of his life in the flesh, his passion, and his saving death"[58] — suggests that it addressed the issue of Crucifixion imagery. In this respect, Canon 82 of the Trullan Council appears to be in agreement with the *Hodegos* of Anastasius Sinaites,[59] another seventh-century source often mentioned in studies of the Crucifixion, in which the author invites the defenders of the Orthodox faith to use images of the Crucifixion as a non-verbal weapon to refute the position of the Theopaschites.[60]

In the light of the above, it seems an unlikely coincidence that in most fourteenth-century Ethiopian depictions of the Crucifixion the Cross is

---

[53] Rassart-Debergh 1994: 46.

[54] Bacci 2003: 1043-44. However, the fact that such an accusation was levelled also against the Latin Church is indicative of the instrumentality of such accusations; see Bacci 2003, for further discussion and bibliography.

[55] Louth 2007: 35-37.

[56] Louth 2007: 36. The Ethiopic *Trisagion* also includes a reference to Christ's death at its end, namely by adding "who died for the love of men;" for Hammerschmidt the context and reasons behind this inclusion, probably related to the early Christological controversies of the fourth and fifth centuries remains obscure (1987: 86-87). For an introduction to the development of the *Trisagion* in different denominations and further bibliography, see Janeras 2001.

[57] Nedungatt and Featherstone 1995: 180-81.

[58] Quotation taken from Nedungatt and Featherstone 1995: 181.

[59] For an edition of this text, see Uthemann 1981.

[60] For a more detailed discussion on the interpretation of this passage, see Kartsonis 1986; and Belting and Belting-Ihm 1966.

empty and surmounted by the Lamb of God. It is also worthwhile noting that Canon 82 of the Trullan Council associates depictions of the Lamb of God to the passage of John, "behold, the Lamb of God, who takes away the sin of the world" (1: 29), which is often placed next to the *Agnus Dei* in fourteenth-century Ethiopian depictions of the Crucifixion without the Crucified (Fig. 7). Thus, it seems reasonable to ask whether there is a connection between the non-Chalcedonian tradition of the Ethiopian Church and the decision to use unusual iconographic formulas, such as that of the Crucifixion without the Crucified, in Ethiopian Gospel illumination of the thirteenth and fourteenth centuries.

Significantly, just as the omitting of Christ's body in Ethiopian representations of the Crucifixion between the late thirteenth and early fifteenth centuries finds no close parallels in Byzantine and Western art of the same period, the consistent veiling of the dead Christ in the Entombment finds few parallels outside of the context of Ethiopian art. In fact, as seen in the examples discussed above, in Byzantine and Western depictions of the Entombment the face of the deceased Christ, and sometimes even his torso and legs, are visible to the viewer.[61] It is likely that the reasons which induced Ethiopian artists to omit Christ's dead body in depictions of the Crucifixion must have been similar to those which led them to veil his dead body from view in the Entombment. Nevertheless, it is difficult to determine what lies at the root of the pain-lacking quality of Ethiopian depictions of the Passion during the fourteenth century. Is it possible that the non-Chalcedonian tradition of the Ethiopian Church contributed to the decision to not represent the dead Christ on the Cross in miniatures of the Crucifixion and, more generally, avoid references to his suffering and death during the Passion? Did the Ethiopian Church retain a more reverential attitude towards God, and thus depictions of God, which it acquired as a result of its early contacts with the Coptic Church? Alternatively, was a pre-Christian understanding of the divine not entirely superseded by the arrival of Christianity in the country? The available evidence is currently too limited to provide a reliable answer to these questions.

In a study published in 1958, while referring to the translation of texts into Ge'ez, Cerulli observed that "the Ethiopians never passively received these elements [...] from Oriental Christianity, but they always added something of their own, in such a way that their translations are never

[61] Although not the norm as in Ethiopian art, the veiling of Christ's face in the Entombment is occasionally seen in non-Ethiopian manuscript. For instance, see the Armenian Gospel manuscripts in London, the British Library, 1437, ms. or. 2668, fol. 5v. See Nersessian (1987: pl. XX) for a discussion and reproduction of this manuscript.

translations in the literal sense, but are rather remakes."[62] A similar observation has been made by Zuurmond, who, while working on a text-critical edition of the Gospel of Matthew, has noted that the translation into Ge'ez presents "signs of a cultural bias."[63] In this respect, of particular interest are his observations about the passage in Matthew (27: 28) in which the soldiers mock Jesus. In fact, the earliest surviving witnesses to the Ethiopic text of Matthew "uniquely" suppress the reference to the undressing of Christ, an omission which, according to Zuurmond, may have been done "out of reverence."[64]

Zuurmond identifies a number of instances in which the Ge'ez text of the Gospels was modified, thus betraying the "cultural" or "theological bias" of the translator.[65] Hence, for instance, in the passage from Matthew (9: 19) in which Jesus rises and is followed by his disciples to bring back the daughter of a ruler to life, "the translator creates a procession with the active persons in reverential order: Jesus first, then the ruler, then the disciples."[66] Another example is offered by the passage in which Jesus predicts his death — "and the Son of Man will be delivered over to the chief priests and the teachers of the law, they will condemn him to death" (Matthew 20: 18). Significantly, the Ethiopic version of this passage continues to omit the words "to death" until the seventeenth century.[67] As noted elsewhere, this omission, which deprives the priests of their agency and emphasizes Jesus' role in his own death, finds an echo in the Ethiopian iconography of the Arrest, in which Christ's captors appear to have little or no agency in his capture.[68]

The roots of this reverential attitude towards the divine must have been ancient, as signs of it appear already in earliest surviving witnesses to the Ethiopic text of Matthew. Examples of this reverential attitude towards God are found also in Mark. For instance, in Mark (4: 27-28) "the translator modifies the text considerably, in order to avoid the impression that God would not know how the seed grows and bears fruit," and, more generally, the translation of Mark shows signs of "a tendency to remove from the text expression which seem disrespectful towards Jesus."[69] Therefore, although it is evident that considerable research still needs to be conducted to determine what lies at the root of the pain-lacking quality of Ethiopian depic-

[62] Cerulli 1958: 256.
[63] Zuurmond 2001: 34.
[64] Zuurmond 2001: 35
[65] Zuurmond 2001: 34-35; 1989 I: 58
[66] Zuurmond 2001: 101
[67] Zuurmond 2001b: 205
[68] Gnisci 2015b: 202.
[69] Zuurmond 1989 I: 53

tions of the Passion during the fourteenth-century, it seems evident that the lack of references to Christ's suffering and death finds an antecedent in the textual tradition of the Ethiopic Gospels. In this respect, the visual and textual evidence further confirms the impression, noted above, that Ethiopian artists, just as Ethiopian scribes, were willing to modify the sources they had at their disposal to ensure these adhered to their religious tradition.

The concealment of Christ's entire body, particularly of his face, is not the only unique aspect of the Ethiopian depictions of the Entombment. In fact, the interpretation of the Tomb in this theme appears to be equally unorthodox. In most non-Ethiopian examples of the Entombment, as shown above, the Tomb of Christ is represented as an opening in a cave or as a sarcophagus. In Ethiopian art instead, as Leroy first observed, "the grave is still on the right, but is no longer an opening in the ground or the rock, but is depicted in a geometric, abstract shape."[70] More precisely, the Tomb is represented as a rectangular area, which is inscribed within a thin frame of a different colour and placed against a flat background with no spatial indication.[71] Leroy made no further attempt to explain what exactly this abstract shape represents, and since then the peculiarity of the Ethiopian interpretation of the Tomb has received little attention in the literature. There are no direct parallels for the Ethiopian interpretation of the Tomb in non-Ethiopian Christian art. However, in a small number of Byzantine and Western examples of manuscript illumination the Tomb opening is depicted in a manner which recalls its interpretation in Ethiopian Gospels illumination. For instance, in the miniature of the Resurrection of Lazarus from the ninth-century Paris Gregory manuscript,[72] and in that of the Holy Women at the Tomb from the twelfth century Missal of the Holy Sepulchre,[73] the tomb opening is portrayed as a plain rectangle surrounded by a narrow frame. It is easy to see how, by omitting the figure of Lazarus in the first example and the funerary shrouds of Christ in the second example, as well as the background in both examples, one is left with the same structure that is used in Ethiopian art to represent the entrance to the Tomb. Hence, it is possible that the tomb structure found in the Ethiopian depictions of the Entombment analysed here (Figs. 2-4) represents a foreign model reduced to the essentials.

There is, however, yet another distinguishing feature of the Ethiopian interpretation of Christ's Tomb that requires further consideration. In fact, in most fourteenth- and fifteenth-century examples of this subject, a bil-

---

[70] Quotation taken from Leroy, Wright, and Jäger 1961: 12.

[71] In this respect the Entombment in TK is an exception, as discussed further on.

[72] Paris, Bibliothèque nationale de France, late 9th century, Grec 510, fol. 196v.

[73] Paris, Bibliothèque nationale de France, 12th century, Latin 12056, fol. 121v.

lowing curtain is placed in front of the entrance to the Tomb (Figs. 2, 4-5). The presence of this curtain further attests to the capacity of Ethiopian artists to adapt foreign models to their own religious beliefs and practices, and exemplifies the allegorical character of Ethiopian art of this period. In fact, in Ethiopian churches curtains, known as *mägaräǧa*,[74] are used to shield the church sanctuary — an area referred to as the *mäqdäs*[75] which may be accessed only by members of the priesthood — from view. On the one hand, the presence of the *mägaräǧa* emphasizes the sacredness of Christ's Tomb. On the other hand, it suggests a parallel between the Tomb and the *mäqdäs*, thus conferring a liturgical character to the Ethiopian miniature.[76] In fact, just as the *mäqdäs* is shielded from view by the *mägaräǧa* in Ethiopian churches, so is the Tomb of Christ shielded by a curtain in the Entombment. In other words, in Ethiopian depictions of the Entombment, the Tomb of Christ is intended as an allegory of a Christian sanctuary. This Tomb/*mäqdäs* analogy is also present in TK, although in this manuscript the entrance to Christ's Tomb is represented as an arch and the *mägaräǧa* is attached to a rod.[77]

It is worth noting that the Ethiopian iconography of the Entombment evokes the burial practices of the Ethiopian Church described in the *Mäṣḥafä Gənzät*:[78]

> If he [the deceased] is a priest, let them make him greet the *tabot*; if he is a deacon (just) the sanctuary. [...] And let them lie down according to their ranks. If it is a priest, let them bring him in, *inside the curtain, before the altar* [emphasis added]. But if it is a deacon, a monk, a nun or a layman, (let it be) outside the sanctuary [...]. After the completion of the absolution, let (the clergy) make (the dead person) taste from (Christ's) holy body and his honoured blood, according to their rank, so that they may be pure before God [...]. Let (the high priest) spill on him oil, and have him greet the *tabot*.[79]

The *Mäṣḥafä Gənzät* instructs the clergy to take care that the deceased greets the *tabot* inside the *mäqdäs* and, if he was a priest, place him *inside the curtain* and next to the altar prior to the absolution. Similarly, Joseph and Nicodemus pause with Christ's body in front of the Tomb — which as

---

74 Fritsch 2007a.

75 Fritsch 2007b; Appleyard 2007: 134.

76 On the presence of liturgical allusions in Ethiopian illumination of the early Solomonic period, see also Gnisci 2015a; 2015b; 2015c.

77 For a more detailed discussion on the symbolism of the arch in Ethiopian art, see Lepage and Mercier 2012a: 130-31; and Gnisci 2014: 197.

78 For a brief introduction to this text and further bibliography, see Tedros Abraha 2005.

79 Getatchew Haile 2005: 72.

noted above can also be identified with the *mäqdäs* due to the presence of a sanctuary veil — just before placing it *beyond* the curtain.

The parallel between the Tomb of Christ and the *mäqdäs* is also found in thirteenth- and fourteenth-century Ethiopian representations of the Holy Women at the Sepulchre.[80] Although, in this latter theme the *mägaräğa* is attached to a rod and inserted in a more complex architectural setting which evokes the *Anastasis* in Jerusalem.[81] If the area of the Tomb can be paralleled with the *mäqdäs* then the Sepulchre, that is to say the actual place where Christ's body was laid, can be paralleled with the altar of the church, where Christ's Death and Resurrection are commemorated. In this respect, it is interesting to note that the analogy between altar and sepulchre is found also in the liturgy of the Ethiopian Church. In Ethiopia the Divine Liturgy, or *Qəddase*, is divided into two parts. During the second part of the service — which employs one of the fourteen anaphoras in use in the Ethiopian Church — the Eucharistic bread becomes the Body of Christ and the wine becomes his Blood.[82] During the preparatory service, while the covering of the bread and the chalice takes place on the altar, the officiating priest declares: "let my hands be like the hands of Joseph and Nicodemus who wrapped thy body."[83] Hence, just as Joseph and Nicodemus covered the body of Christ and placed it within the Tomb, the priest covers the Host and places it on the altar. In this respect, the shrouded Christ in fourteenth- and fifteenth-century Ethiopian illuminations of the Entombment functions as an embodiment of the Eucharist, and, because of this, the figures of Joseph and Nicodemus represent not just the two biblical figures, but embody an ideal of priesthood.

Bibliography

Appleyard, D., 1993, *Ethiopian manuscripts*, (London: Jed Press).

Appleyard, D., 2007, "Ethiopian Christianity," in Ken Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, (Oxford: Blackwell): 117-136.

Archbishop Yesehaq, 1997, *The Ethiopian Tewahedo Church: an integrally African Church*, (Nashville: J.C. Winston Pub. Co).

Bacci, M. 2003, "Le rôle des images dans les polémiques religieuses entre l'Église grecque et l'Église latine (XI[e]-XIII[e] siècles)," in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 81/4: 1023-1049.

---

[80] For a more detailed discussion of this theme and the symbolism of the *mägaräğa* in Ethiopian art, see Gnisci 2015a; 2015c.

[81] For a more detailed discussion about this iconography, which presents a series of distinctive iconographical features that make it stand apart from early Christian interpretations of the *Anastasis*, see Gnisci 2015a.

[82] For a discussion and further bibliography, see Fritsch 2002: esp. 211; Habtemichael Kidane 2005; Chaillot 2002: 104-48; Archbishop Yesehaq: 109-113. On the architectural development of Ethiopian churches to adapt in relation to the liturgy, see Fritsch 2012.

[83] Daoud 1991: 23.

Balicka-Witakowska, E., 1989, "The iconography of the Deposition in Ethiopian painting," in *Proceedings of the First international conference on the history of Ethiopian art held at the Warburg Institute of the University of London, October 21 and 22, 1986*, (London: Pindar Press), 15-22, 139-144.
Balicka-Witakowska, E., 1997, *La Crucifixion sans crucifié dans l'art éthiopien: recherches sur la survie de l'iconographie chrétienne de l'antiquité tardive*, (Warszawa: ZAŚ PAN).
Balicka-Witakowska, E., 2003, "Crucifixion," Siegbert Uhlig et al. (eds.), in *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag), 824-826.
Balicka-Witakowska, E., 2009-10, "Islamic Elements in Ethiopian Pictorial Tradition: A preliminary Survey," In Alessandro Gori and Biancamaria S. Amoretti (eds.), *L'islam in Etiopia. Bilanci e prospettive*, (Naples: Edizioni di storia e letteratura), 109-32.
Balicka-Witakowska, E., and Gervers, M., 2001, "The Church of Yemrehanna Krestos and its Wall-Paintings: a Preliminary Report," *Africana Bulletin*, 49: 9-47.
Bausi, A., 1994, "Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea," *Rassegna di Studi Etiopici*, 38: 13-69.
Bausi, A., 2003, "Numismatica aksumita, linguistica e filologia," *Istituto Italiano di Numismatica. Annali*, 50: 157-175.
Bausi, A., 2004, "Some Short Remarks on the Canon Tables in Ethiopic Manuscripts," in Carmela Baffioni (ed.), *Scritti in onore di Clelia Sarnelli Cerqua*, (Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"), 45-67.
Bausi, A. 2006, "La Collezione aksumita canonico-liturgica," *Adamantius*, 12: 43-70.
Belting, H., 1994, *Likeness and Presence: a History of the Image before the Era of Art*, (Chicago – London: University of Chicago Press).
Belting, H., and Belting-Ihm, C. 1966, "Das Kreuzbild im Hodegos des Anastasios Sinaites: Ein Beitrag zur Frage nach der ältesten Darstellung des toten Crucifixus," in Walter N. Schumacher (ed.), *Tortulae: Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten*, (Rome: Herder), 30-39.
Bisconti, F., 2000, *Temi di iconografia paleocristiana*, (Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana).
Bosc-Tiessé, C., 2008, *Les îles de la mémoire: fabrique des images et écriture de l'histoire dans les églises du lac Tana, Éthiopie, XVIIe-XVIIIe siècle*, (Paris: Publications de la Sorbonne).
Brubaker, L., 1999, *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium: Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, (Cambridge: Cambridge University Press).
Budge, W. E. A. (ed., tr.), 1928, *The book of the Saints of the Ethiopian Church*, vol. 4, Cambridge: Cambridge University Press.
Buxton, D., 1970, *The Abyssinians*, (London: Thames & Hudson).
Cerulli, E., 1943, *Etiopi in Palestina: storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, vol. 1, (Roma: Libreria dello Stato).
Cerulli, E. 1958, "Il monachesimo in Etiopia," in *Il monachesimo orientale, atti del convegno di studi orientali che sul predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale, nei giorni 9, 10, 11 e 12 Aprile 1958*, (Rome: Pontificio Istituto Orientale), 259-278.
Cerulli, E. 1961, *Storia della letteratura etiopica*, (Milano: Nuova accademia editrice).
Cerulli, E., 1967, "Two Ethiopian Tales on the Christians of Cyprus," *Journal of Ethiopian Studies*, 5/1: 1-8.
Chaillot, C., 2002, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, (Paris: Inter-Orthodox Dialogue).
Chojnacki, S., 1971. "Notes on Art in Ethiopia in the 16th Century: an Enquiry into the Unknown," *Journal of Ethiopian Studies*, 9/2: 21-97.
Chojnacki, S., 1983. *Major Themes in Ethiopian Painting: Indigenous Developments, the Influence of Foreign Models and their Adaptation from the 13th to the 19th Century*, Äthiopistische Forschungen 10, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag).
Chojnacki, S., 1990, "Nimbi in Ethiopian Painting: Their Chronology and Significance," *Paideuma*, 36: 13-36.

Chojnacki, S., 1999. "The discovery of a 15th-century painting and the Brancaleon enigma," *Rassegna di Studi Etiopici*, 43: 15-42
Chojnacki, S., 2000, *Ethiopian Icons: Catalogue of the Collection of the Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University*, (Milan: Skira).
Chojnacki, S., 2009, *Christ's Resurrection in Ethiopian Painting*, OCA 282, (Roma: Pontificio Istituto Orientale).
Conti Rossini, C., 1942, "Miniature armene nel ms. et. n. 50 della Biblioteca Vaticana," *Rassegna di Studi Etiopici*, 2/2: 191-197.
Corrigan, K. 1992, Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters, (Cambridge: Cambridge University Press).
Corrigan, K. 1995, "Text and Image of an Icon of the Crucifixion at Mount Sinai," in Robert G. Ousterhout e Leslie Brubaker (eds.), *The Sacred Image: East and West*, (Urbana: University of Illinois Press), 45-62.
Dadoyan, S. B., 1997, *The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East*, (Leiden: Brill).
Dadoyan, S. B., 2013, *The Armenians in the Medieval Islamic World: Paradigms of Interaction Seventh to Fourteenth Century*, vol. 2, (New Brunswick: Transaction Publishers).
Daoud, M., 1991, *The Liturgy of the Ethiopian Church*, (Kingston: Ethiopian Orthodox Church).
Derat, M.-L., 2003, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527): espace, pouvoir et monachisme*, (Paris: Publications de la Sorbonne).
Fiaccadori, G., 2003, "Πρόσοψις, non πρόοψις. Efeso, Gerusalemme, Aquileia (Nota a IEph 495, 1 S.)," *La Parola del Passato: Rivista di studi antichi*, 58/3: 182-249.
Forsyth, W. H., 1970, The Entombment of Christ: French Sculptures of the Fifteenth and Sixteenth Centuries, (Cambridge: Harvard University Press).
Fritsch, E., 2001, *The Liturgical Year of the Ethiopian Church: The Temporal: Seasons and Sundays*, (Addis Ababa: Capuchin Franciscan Institute of Philosophy and Theology).
Fritsch, E., 2002, "Une hymne eucharistique éthiopienne: Le Malk'a qwerban ou 'Portrait de l'Eucharistie,'" *Irénikon*, 2/3: 195-229
Fritsch, E., 2007a, "*Mägaräğa*," in Siegbert Uhlig et al. (eds.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 3, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag), 629-31.
Fritsch, E., 2007b, "*Mäqdäs*", in Siegbert Uhlig et al. (eds.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 3, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag), 765-67.
Fritsch, E., 2012, "The Altar in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings," in Wil van den Bercken et al. (eds.), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21, September 2008*, (Leuven: Peeters), 443-510.
Girmah Élias, Lepage, C., and Mercier, J., 2001, "Peintures murales du XII[e] siècle découvertes dans l'église Yemrehana Krestos en Éthiopie," *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 145/1: 311-334.
Gnisci, J., 2014,"The Dead Christ on the Cross in Ethiopian Art: Notes on the Iconography of the Crucifixion in Twelfth- to Fifteenth-Century Ethiopian Art," *Studies in Iconography*, 35: 187-228.
Gnisci, J., 2015a, "Picturing the liturgy: Notes on the iconography of the Holy Women at the Tomb in fourteenth- and early fifteenth-century Ethiopian manuscript illumination," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78/3: 557-595.
Gnisci, J: 2015b, *The Passion of Christ in Ethiopian Gospel Illumination (1270-1527)*, PhD thesis, (London: School of Oriental and African Studies).
Gnisci, J. 2015c, "The Liturgical Character of Ethiopian Gospel Illumination of the Early Solomonic Period: A Brief Note on the Iconography of the Washing of the Feet in Late Thirteenth- to Early Fifteenth-Century Ethiopian Art," in Rafał Zarzeczny (ed.), *Aethiopia fortitudo ejus. Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno*, (Rome: Pontificio Istituto Orientale): 253-276.
Grabar, A., 1958, *Les ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio)*, (Paris: C. Klincksieck).

Grillmeier, A. S. J., 1996, *Christ in Christian Tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604): The Church of Alexandria ith Nubia and Ethiopia after 451*, translated by O. C. Dean Jr., vol. 2/4, (London: Mowbray).
Guidi, I. (ed.), 1912, "Le synaxaire èthiopien [III]: Les mois de Nahasê et de Paguemên," in *Patrologia Orientalis*, translated by Sylvain Grébaut, IX: 4.
Habtemichael Kidane, 1997, "La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica," in Antony G. Kollamparampil (ed.), *Hebdomadae Sanctae Celebratio: Conspectus Historicus Comparativus*, (Roma: Edizioni Liturgiche), 93-134.
Habtemichael Kidane, 1998, *L'ufficio divino della Chiesa etiopica. Studio storico-critico con particolare riferimento alle ore cattedrali*, OCA 257, (Roma: Pontificio Istituto Orientale).
Habtemichael Kidane, 2005, "Eucharist," in Siegbert Uhlig et al. (eds.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 2, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag), 448-50.
Hammerschmidt, E., 1970, "The Liturgical Vestments of the Ethiopian Church: A Tentative Survey," in *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies: Addis Ababa 1966*, vol. 2, (Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies), 151-57.
Hammerschmidt, E., 1987, *Studies in Ethiopic Anaphoras*, Äthiopistische Forschungen 25, (Stuttgart: Franz Steiner Verlag).
Harley, F., and Spier, J. 2007, "The Crucifixion," in Jeffrey Spier, *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, (New Haven and London: Yale University Press), 227-232.
Heldman, M. E., 1979a, "The Kibran Gospels: Ethiopia and Byzantium," in Robert L. Hess (ed.), *Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian Studies*, (Chicago: University of Illinois), 359-372.
Heldman, M. E., 1979b, "An Early Gospel Frontispiece in Ethiopia," *Konsthistorisk Tidskrift*, 48: 107-21.
Heldman, M. E., 1993, "The Early Solomonic Period," in Roderick Grierson (ed.), *African Zion: the Sacred Art of Ethiopia*, (New Haven, London: Yale University Press), 141-91.
Heldman, M. E., 2007, "Metropolitan Bishops as Agents of Artistic Interaction Between Egypt and Ethiopia During the Thirteenth and Fourteenth Centuries," in Colum Hourihane (ed.), *Interactions: Artistic Interchange Between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, (Princeton: Princeton University), 84-105.
Hengel, M., 1977, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, (Philadelphia: Fortress).
Janeras, S., 2001, "Le Trisagion: une formule brève en liturgie comparée," in Robert F. Taft and Gabriele Winkler (eds.), *Acts of the International Congress : Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome 25-29 September 1998*, OCA 265, (Rome: Pontificio Istituto Cristiano), 495-562.
Jensen, R. M., 2011, *Understanding Early Christian Art*, (Oxon: Routledge).
Kartsonis, A. 1986, *Anastasis: The Making of an Image*, (Princeton: Princeton University Press).
Kartsonis, A. 1994, "The Emancipation of the Crucifixion," in André Guillou and Jannic Durand (eds.), *Byzance et les images*, (Paris: La Documentation française), 151-87.
Knibb, M. A. 1999, *Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament*, (London: Oxford University Press).
Lepage, C., 1977, "Histoire de l'ancienne peinture éthiopienne (X^{e}-XVe siècle). Résultats des missions de 1971 à 1977," *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 121/2: 325-376.
Lepage, C., 1990, "Contribution de l'ancien art d'Éthiopie à la connaissance des autres arts chrétiens," *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 134/4: 799-822.
Lepage, C., and Mercier, J., 2012a, *Lalibela: Wonder of Ethiopia: The Monolithic Churches and their Treasures*, (London: Paul Holberton Publishing).
Lepage, C., and Mercier, J.. 2012b, "Un tétraévangile illustré éthiopien à cycle long du XVe

siècle – Codicologie et iconographie," *Cahiers archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen Âge*, 54: 99-174.
Leroy, J., 1974, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés*, (Paris: Geuthner).
Leroy, J., Wright, S., and Jäger, O., 1961, *Ethiopia: Illuminated Manuscripts*, (Greenwich: New York graphic society by arrangement with UNESCO).
Louth, A., 2007, *Greek East and Latin West: The Church AD 681-1071*, The Church in History, 3, (New York: St. Vladimir's Seminary Press).
Luisier, P. 2014, "Il miafisismo, un termine discutibile della storiografia recente. Problemi teologici ed ecumenici," in *Cristianesimo nella storia*, 35/1: 297-307.
Malmquist, T., 1979, *Byzantine 12th Century Frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos Tou Kasnitzi*, (Uppsala: University Publications from Uppsala).
Martin, J. R., 1955, "The dead Christ on the Cross in Byzantine art," in Kurt Weitzmann (ed.), *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.*, (Princeton: Princeton University Press), 189-96.
Marthaler, B. L., 2007, *The Creed: The Apostolic Faith in Contemporary Theology*, (New London: Twenty-Third PublicationS).
Mathews, T. F., and Sanjian, A. K., 1991, *Armenian Gospel Iconography: The Tradition of the Glajor Gospel*, (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection).
Mebratu Kiros Gebru, 2010, *Miaphysite Christology: An Ethiopian Perspective*, (Piscataway: Georgia Press).
Mercier, J., 2000, "La peinture éthiopienne à l'époque axoumite et au XVIII[e] siècle", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144/1: 35-71.
Michalowski, K., 1967, *Faras: die Kathedrale aus dem Wüstensand*, (Köln: Benziger).
Millet, G. 1916. *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV[e], XV[e] et XVI[e] siècles*, (Paris: E. de Boccard).
Monneret de Villard, U., 1939, "Note sulle più Antiche Miniature Abissine," *Orientalia*, 8: 1-24.
Munro-Hay, S. C., 1997, *Ethiopia and Alexandria: the metropolitan Episcopacy of Ethiopia*, (Warszawa: ZAŚ PAN).
Nedungatt, G., and Featherstone, M., (eds.), 1995, *The Council in Trullo Revisited*, (Rome: Pontificio Istituto Orientale).
Nersessian, V., 1987, *Armenian Illuminated Gospel Books*, (London: British Library).
Niccum, C., 2014, *The Bible in Ethiopia: The Book of Acts*, (Eugene: Pickwick Publications).
Pankhurst, R., 1977, "The History of Ethiopian-Armenian Relations," REArm, 12: 273-345.
Rassart-Debergh, M., 1994, "Le Christ et la croix dans l'art copte," in Søren Giversen, Martin Krause, and Peter Nagel (eds.), *Coptology: Past, Present and Future: Studies in Honour of Rodolphe Kasser*, (Leuven: Peeters), 45-70.
Renaut, L., 2000, "La croix aux quatre premiers siècles," in R. Favreau (ed.), *Le supplice et la gloire. La croix en Poitou*, (Paris: Société des antiquaires de l'Ouest), 12-22.
Rice, D. S., 1959, "The Oldest Illustrated Arabic Manuscript," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22/2: 207-220.
Sadler, D. L., 2015, *Stone, Flesh, Spirit: The Entombment of Christ in Late Medieval Burgundy and Champagne*, (Leiden: Brill).
Sadwa, P., 1952, "Un manoscritto etiopico degli evangeli," *Rassegna di Studi Etiopici*, 11: 9-28.
Schiller, G., 1972, *Iconography of Christian art*, translated by J. Seligman, vol. 2, (London: Lund Humphries).
Sheckler, A. E., and Leith, M. J. W., 2010, "The Crucifixion Conundrum and the Santa Sabina Doors," Harvard Theological Review, 103/01: 67-88
Skehan, P. W., 1954, "An Illuminated Gospel Book in Ethiopic," in D. Miner (ed.), *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, (Princeton: Princeton University Press), 350-357.
Staude, W. 1934, "Le mauvais œil dans la peinture chrétien d'Abyssinie," *Journal Asiatique*, 225: 231-57.

Taddesse Tamrat, 1972, *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, (Oxford: Clarendon Press).
Tedros Abraha, 2004, *The Ethiopic Version of the Letter to the Hebrews*, (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana).
Tedros Abraha, 2005, "*Gənzät: Mäṣḥafä Gənzät*," in Siegbert Uhlig et al. (eds.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 2, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag), 748-49.
Tedros Abraha and Daniel Assefa, 2010, "Apocryphal Gospels in the Ethiopic Tradition," in J. Frey and J. Schröter (eds.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, (Tübingen: Mohr Siebeck), 611-653.
Uthemann, K.-H., 1981, *Anastasii Sinaitae: viae dux*, Corpus Christianorum Series Graeca 8, (Turnhout – Leuven: Brepols).
Velmans, T., 2009, *La visione dell'invisibile. L'immagine bizantina o la trasfigurazione del reale*, (Milan: Jaca Books).
Vikan, G., 2010, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, (Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection).
Viladesau, R., 2005, *The Beauty of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*, (Oxford: Oxford University Press).
Wechsler, M. G., 2005, *Evangelium Iohannis Aethiopicum*, (Louvain: Peeters).
Weitzmann, K., 1976, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: the Icons*, vol. 1, (Princeton: Princeton University Press).
Weitzmann, K., 1980, "The Origin of the Threnos," in Byzantine Book Illumination and Ivories, (London: Variorum Reprints), 476-90.
Witakowski, W., 2003, "Chalcedon, Council of," in Siegbert Uhlig et al. (eds.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag), 709-11.
Zuurmond, R., 1989, *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels. Part I: General Introduction. Part II: Edition of the Gospel of Mark*, Äthiopistische Forschungen 27, (Stuttgart, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag).
Zuurmond, R., 2001, "The Textual Background of the Gospel of Matthew in Ge'ez," *Aethiopica*, 4: 32-41.
Zuurmond, R., (ed.), 2001b, *Novum Testamentum Aethiopice: Part III, the Gospel of Matthew*, Äthiopistische Forschungen 55, (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag).

School of Oriental and African Studies
University of London
Thornhaugh Street, Russell Square,
London WC1H 0XG, UK

Jacopo Gnisci

Summary

This article discusses the iconography of the Entombment in Ethiopian manuscript illumination of the fourteenth and early fifteenth centuries. It has a twofold purpose: (1) to show that during this period Ethiopian artists purposely avoided references to Jesus' suffering and death during the Passion; and (2) to uncover the wealth of liturgical allusions that are found in illuminated gospels books of this period. The article also highlights the importance of philology in the study of Ethiopian manuscript illumination and shows that the religious beliefs and practices of Ethiopian artists probably played a greater role in shaping iconography than hitherto acknowledged.



Fig. 1. New York, the Metropolitan Museum of Art, accession number 1998.66, late 14th or early 15th century, *The Entombment*, fol. 5 v. (Photo: © 2015 The Metropolitan Museum of Art).



Fig. 2. Amba Dära, Church of Maryam Mägdälawit, 14th century, *The Entombment*, fol. ? (Photo: Michael Gervers).



Fig. 3. Lake Tana, Kəbran Church, second half of the 14th century, *The Entombment*, fol. 19r. (Photo: Michael Gervers).



Fig. 4. London, Private Collection, second half of the 14th century, *The Entombment*, fol. 16v. (Photo: Author).



Fig. 5. Baltimore, The Walters Art Museum, W. 839, late 14th century, *The Entombment*, fol. ?. (Photo: The Walters Art Museum, Baltimore).



Fig. 6. Erevan, Matenadaran, c. 11th century, Ms. 974, *The Entombment and the Anastasis*, fol. 15r. (Photo: Dickran Kouymjian).



Fig. 7. London, Private Collection, second half of the 14th century, *The Denial of Peter and the Crucifixion*, fols. 15v-16r. (Photo: Author).

Enrico Cattaneo, S.J.

L'*Ep*. 217,84 di Basilio e il suo *Commento a Isaia*

L'*ep*. 217 è l'ultima delle "epistole canoniche" di Basilio, quelle cioè dirette ad Amfilochio, vescovo di Iconio, circa i canoni penitenziali da applicarsi alle varie specie di peccati[1]. Fu scritta nel 375, quindi circa tre anni prima della morte[2]. La conclusione della lettera (§ 84) è molto importante per capire il senso della rigida disciplina penitenziale applicata a quei tempi. Ad esempio, il peccato di adulterio era punito con una penitenza di quindici anni, suddivisi in varie fasi[3]. Ora era molto difficile, se non impossibile, per un vescovo verificare l'attuazione di una penitenza così lunga. Lo scopo dunque di queste "tariffe penitenziali" era pedagogico, cioè era un modo per far capire ai fedeli, molti dei quali impregnati ancora di paganesimo, quale fosse la gravità del peccato: più il tempo penitenziale richiesto era lungo, più il peccato doveva essere grave. Dalla presa di coscienza della gravità della propria colpa, doveva poi scaturire per il peccatore un movimento di conversione, che andava verificato dai frutti[4]. Ed è in base a questi frutti, e non tanto al tempo stabilito dalla tariffa, che il vescovo

[1] Tre sono le «lettere canoniche», chiamate così fin dall'antichità: *ep*. 188, dell'anno 374; *ep*. 199, dell'anno 375, e la nostra *ep*. 217, dello stesso anno. Cf. F. Cayré, « Le divorce au IV[e] siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile », in *Écho d'Orient* 19 (1920) 295-321, qui 306. Per l'epistolario, seguiamo l'edizione di Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres*, tomes I-III, Les Belles Lettres, Paris 1961.

[2] Secondo J.-R. Pouchet, Basilio dovrebbe essere morto nell'autunno del 378 e non il 1° gennaio del 379, che era il giorno della sua commemorazione. Cf. J.-R. Pouchet, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église*. Études sur Basile de Césarée réunies et présentées par Étienne Baudry (Spiritualité Orientale, 92), Abbaye de Bellefontaine, 2014, pp. 99-132, che riprende un articolo pubblicato in *RHE* 87 (1992) 5-33. La questione era già stata discussa, cf. W.-D. Hauschild, *Basilius von Caesarea, Briefe*, Hiersemann, Stuttgart 1990, pp. 28-29.

[3] *Ep*. 217,58 (Courtonne, II, p. 211): «Colui che ha commesso adulterio, per quindici anni sarà escluso dai sacramenti: per quattro anni piangerà [alla porta della chiesa], per cinque sarà ammesso ad ascoltare [nel vestibolo], per quattro sarà prostrato [con i catecumeni], e per gli ultimi due anni starà in piedi con gli altri [fedeli], ma senza la comunione». Per la spiegazione di questa prassi penitenziale, cf. Cayré, «Le divorce...», p. 307.

[4] Cf. M.A. Barbàra, «Il tema della conversione nelle Epistole di Basilio di Cesarea», in *Auctores nostri* 8 (2010) 23-32. Si veda anche il nostro «La conversion dans le *Commentaire sur Isaïe* de Basile de Césarée», in D. Vigne (ed.), *La conversion chez les Pères de l'Église*, Parole et Silence, Paris 2014, pp. 159-173.

OCP 81 (2015) 493-500

poi si doveva regolare per riammettere il penitente alla comunione. Così si esprime Basilio nell'iniziare il § 84 della sua lettera:

> Scriviamo tutte queste cose al fine di verificare i *frutti della conversione* (τοὺς καρποὺς δοκιμάζεσθαι τῆς μετανοίας) (cf. *Lc* 3,8). Infatti non è assolutamente in base al tempo (χρόνῳ) che noi giudichiamo tali cose, bensì facciamo attenzione al modo della conversione (τῷ τρόπῳ τῆς μετανοίας) (*ep.* 217,84,1-4).

Il vescovo di Cesarea non poteva essere più esplicito di così[5]. Il problema però sorgeva quando il peccatore, incurante della pena inflittagli dalla Chiesa, continuava tranquillamente a vivere nel suo peccato. Qui allora Basilio diventa veramente severo, arrivando a dichiarare di non «avere più nulla in comune» con il recidivo impenitente. Infatti un atteggiamento di eccessiva tolleranza, renderebbe il vescovo complice di quel grave peccato.

Questo comportamento ricalca la pedagogia divina, che Basilio ha appreso dalla sua frequentazione della Bibbia e soprattutto dal libro del profeta Isaia. Tale pedagogia può essere così schematizzata: Dio vede che il popolo non corrisponde alle sue cure di Padre amoroso, ma si ribella e si mette su una strada di peccato; allora gli minaccia castighi terribili, nell'intento di scuoterne la coscienza; se questi impara la lezione e si converte, abbandonando la via del male, Dio allora non mette in opera i suoi castighi; se invece il popolo, nonostante i ripetuti avvertimenti, fa ancora il sordo, Dio inizia a mettere in atto i castighi minacciati, sperando però sempre in un ravvedimento; se poi questo neanche così si verifica, allora Dio, per così dire, "getta la spugna" e abbandona il popolo peccatore al suo destino, anche se poi l'ultima parola della storia sarà sempre di salvezza[6].

Questo è il processo della pedagogia divina che Basilio applica alla Chiesa e al vescovo nei confronti del fedele peccatore e impenitente. Mentre però i castighi minacciati da Dio al popolo d'Israele erano limitati a questa vita terrena, con la venuta di Cristo è stato rivelato anche il destino eterno dell'umanità. Di conseguenza, se la fase di indurimento nel peccato si protraesse fino al termine della vita, senza nessun moto di conversione, allora non resterebbe che il terribile giudizio finale. Con questa premessa,

---

[5] Lo stesso pensiero era già stato esposto nella *ep.* 188,2 (Courtonne II, p. 124): «La guarigione [del peccatore] va fissata non in base al tempo (χρόνῳ), ma al modo (τρόπῳ) della conversione».

[6] Esempio di questa pedagogia divina è la "parabola della vigna" di *Is* 5: la vigna simboleggia il popolo eletto, scelto e curato da Dio, in modo che portasse frutti di bene; invece il popolo non ha corrisposto, dando frutti di peccato; Dio allora minaccia di distruggere la sua vigna, e in parte lo farà, sia permettendo la deportazione assira del regno del nord, sia con l'esilio babilonese del regno di Giuda (Gerusalemme). In esilio, il popolo riconoscerà il proprio peccato e inizierà un cammino di conversione. Si veda il nostro *Il* Commento a Isaia *di Basilio di Cesarea. Attribuzione e studio teologico-letterario* (SEA 139), Roma 2014, cap. 25: «La parabola della vigna (*Is* 5,1-7)», pp. 259-273.

si capirà meglio il testo dell'*ep.* 217,84, che noi ora commenteremo con l'intento anche di fornire una ulteriore prova alla nostra tesi circa l'autenticità basiliana del *Commento a Isaia*[7].

Il vescovo di Cesarea dà per scontata la prima parte del processo che mira a ricondurre il peccatore alla conversione, e si pone nella fase finale, nella quale si scontra con il muro dell'indurimento nel peccato:

> Se poi essi si mostrassero riluttanti a staccarsi dalle loro abitudini [peccaminose] e volessero essere schiavi dei piaceri della carne piuttosto che servire il Signore, e se non accettassero la vita secondo il Vangelo, noi non avremmo più nulla in comune con loro (*ep.* 217,84,4-7).

Per Basilio la vita cristiana è una «vita secondo il Vangelo», e questo vale per tutti, come appare dallo scritto chiamato *Regole morali*[8]. Il rifiuto della conversione per il peccatore ammonito, lo pone in una condizione di disobbedienza e di ribellione, simile a quella presa dal popolo d'Israele. Infatti Basilio riprende il passo di *Is* 65,2, citato pure da Paolo in *Rm* 10,21, dove Dio dice: *Tutto il giorno ho steso le mani verso un popolo disobbediente e ribelle*. E il testo di Isaia, non più citato da Paolo, continua: *Essi non hanno camminato per la via vera, ma sono andati dietro ai loro peccati*. Paolo cita quel passo in riferimento all'indurimento di Israele, il quale nella sua ufficialità non ha accolto il Vangelo, e quindi è stato «reciso» dalla grazia (cf. *Rm* 11,22). Tuttavia per Paolo, che si pone ancora all'interno della storia, questo indurimento cederà il passo alla conversione finale, quando *tutto Israele sarà salvato* (*Rm* 11,26). A Basilio qui non interessa parlare della salvezza finale di Israele, perché considera esclusivamente la situazione del cristiano impenitente, di fronte alla quale sussiste il dovere di dissociarsi. Basilio ricava questo comportamento dal passo di *Gen* 19,17, dove è riportato l'invito fatto a Lot di salvarsi, uscendo dalla città di Sodoma per non perire insieme ai suoi abitanti. Basilio tiene sullo sfondo l'immagine del terribile castigo di Dio sulle città di Sodoma e Gomorra come immagine del giudizio finale, e attualizza quella parola come un invito a non tollerare il peccato, ovvero a dissociarsi dai peccatori che non hanno intenzione di convertirsi nonostante i ripetuti avvertimenti:

> Noi infatti, in mezzo *a un popolo disobbediente e ribelle* (ἐν λαῷ ἀπειθεῖ καὶ ἀντιλέγοντι) (*Is* 65,2 = *Rm* 10,21) abbiamo appreso a dare ascolto [all'avvertimento] che dice: "*Salvando[ti], salva la tua anima*" (Σώζων, σῶζε τὴν σεαυτοῦ ψυχήν) (*Gen* 19,17) (*ep.* 217,84,7-9).

---

[7] La nostra tesi è stata sostenuta nel libro supra citato, *Il* Commento a Isaia *di Basilio di Cesarea*.

[8] Cf. U. Neri (a cura di), *Basilio di Cesarea, Regole morali*, Città Nuova, Roma 1996.

Ora il *Commento a Isaia* contiene le due citazioni bibliche presenti in questo brano, sia pure collocate in luoghi diversi[9]. La prima è al n. 65, dove il commento dice:

Essi [i profeti] parlavano a un *popolo disobbediente e ribelle* (λαῷ ἀπειθεῖ καὶ ἀντιλέγοντι), che aveva completamente abbandonato Dio (*In Is.* 65; PG 30,232B).

Il secondo passo è citato al n. 297 [298], che spiega *Is* 15,5 dove viene nominata la città di Segor. Dice il commento:

Segor è il luogo dove Lot poté arrivare, uscendo da Sodoma. Gli angeli avrebbero voluto che egli salisse sul monte, e gli dissero: *Salva la tua anima* (σῶζε τὴν σεαυτοῦ ψυχήν)! *Non volgere lo sguardo indietro e non fermarti nelle vicinanze qui intorno*, etc. (*Gen* 19,17) (*In Is.* 297; PG 30,640A)[10].

Basilio nella *ep.* 217 applica poi questo ammonimento biblico alla vita della Chiesa:

Non accettiamo dunque di perire insieme a tale gente, ma temendo il pesante giudizio [di Dio] (φοβηθέντες τὸ βαρὺ κρίμα) e tenendo davanti agli occhi (πρὸ ὀφθαλμῶν) il terribile *giorno della retribuzione* (*Is* 61,2; 63,4) (τὴν φοβερὰν ἡμέραν τῆς ἀνταποδόσεως) del Signore, facciamo in modo di non perire anche noi (συναπόλλυσθαι) a causa dei peccati altrui (*ep.* 217,84,9-13).

L'idea portante di questo paragrafo è anch'essa di matrice biblica, e in particolare fa riferimento al testo di *Lv* 19,17: *Rimprovererai apertamente il tuo prossimo, per non incorrere nel peccato per causa sua.* Chi ha una responsabilità nella comunità ha il dovere di intervenire ammonendo e redarguendo apertamente il peccatore, altrimenti si carica del suo stesso peccato. Il medesimo compito spetta al profeta, come dice *Ez* 33,8: *[Dice Dio:] Se io dico al malvagio: "Malvagio, tu morirai", e tu [profeta] non parli perché il malvagio desista dalla sua condotta, egli, il malvagio, morirà per la sua iniquità, ma del suo sangue io domanderò conto a te.* È in base a questo principio che la Chiesa di Roma, già nei primi anni della sua esistenza[11],

[9] Testo in *PG* 30. Siccome l'opera è suddivisa in paragrafi con una numerazione continuata, indicheremo solo questo numero, più la colonna della *PG* quando richiesta. Tuttavia la *PG* ripete due volte il n. 182, mentre il *Thesaurus Linguae Graecae* numera il 182 bis come 183, il che significa che da quel numero in poi la numerazione della *PG* è indietro di una cifra. Indicheremo tra parentesi quadre la numerazione del *Thesaurus*.

[10] Nell'*In Isaiam* la citazione di *Gen* 19,17 manca il Σώζων iniziale, ma questo particolare è insignificante, anche perché per una valutazione della citazione occorrerebbe avere un'edizione critica, che ancora non c'è.

[11] L'opinione prevalente tra gli studiosi colloca quella lettera, che la tradizione attribuisce a Clemente, subito dopo l'assassinio di Domiziano nel 96. Una nutrita minoranza (nella quale

sentì il dovere di intervenire presso la Chiesa di Corinto per ammonirla del grave peccato verificatosi in quella comunità con l'ingiustificata deposizione dei presbiteri, perché un suo silenzio l'avrebbe coinvolta in quella stessa colpevolezza[12].

Basilio dunque tiene presente che il grave giudizio di Dio cade non solo sul peccatore impenitente, ma anche su chi aveva il dovere di ammonirlo e non lo ha fatto. Perciò dice il vescovo di Cesarea: «Facciamo in modo di non perire anche noi a causa dei peccati altrui». Questo è un tema molto presente in Basilio. Nel prologo I delle *Regole morali*, detto *Abbozzo di ascesi*, Basilio ricorda «il terribile giudizio» (κρίμα φοβερόν) che sovrasta i presbiteri che tacciono, e ammonisce a osservare la parola del Signore «per non essere trovati rei del sangue di coloro che, a motivo del nostro silenzio, siano stati messi a morte dal peccato»; e «se uno per indifferenza tace nei confronti del trasgressore e non mostra quello zelo buono che è secondo il giudizio di Dio, anche per questo incorre nella pena»[13]. E nel prologo II, che si intitola proprio «il giudizio di Dio», Basilio porta l'esempio del sacerdote Eli, i cui figli erano «corrotti» (*1 Reg.* 2,12), «e poiché costoro erano così, ma il padre non li accusò in modo più efficace, egli mosse a tale ira la longanimità di Dio che i filistei fecero irruzione e in un sol giorno quei suoi figli furono uccisi in guerra, tutto il popolo fu vinto [...] ed Eli stesso finì la sua vita in modo miserevole»[14].

Questo ammonimento è inserito in un tema molto presente nelle opere di Basilio, ed è quello del giudizio finale. Rimandiamo al nostro studio sul *Commento a Isaia* dove sono raccolti molti passi convergenti tra il *Commento* e le altre opere di Basilio[15]. Qui vogliamo solo soffermarci sulla frase della lettera sopra citata: «...tenendo davanti agli occhi il terribile *giorno della retribuzione* del Signore». L'espressione ἡμέρα τῆς ἀνταποδόσεως «giorno della retribuzione» è presa da *Is* 61,2; 63,4[16], ed è riferita da Basilio al giorno del giudizio, secondo quanto dice Paolo:

> *Tu con la durezza del tuo cuore impenitente accumuli collera su di te per il giorno dell'ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio, il quale renderà* (ἀποδώσει) *a*

---

si pone anche l'autore di questo articolo) l'anticipa al 69/70, mentre una sparuta minoranza la pone verso il 130.

[12] Cf. E. Cattaneo, «La *Prima Clementis* come un caso di *correptio fraterna*», in Ph. Luisier (a cura di), *Studi su Clemente Romano*. Atti degli Incontri di Roma, 29 marzo e 22 novembre 2001, (OCA 268), Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2003, pp. 83-103.

[13] PG 31,1512 BC.

[14] *Regole morali*, prologo II (PG 31,664-665), trad. Neri, p. 67. Questo argomento è ripreso nella *Regola* 70,7, dove c'è un richiamo indiretto a *Ez* 3,18 (cf. Neri, *cit.*, p. 167).

[15] E. Cattaneo, *Il* Commento a Isaia *di Basilio di Cesarea*, cit., cap. 45 «Il giudizio finale», pp. 503-512.

[16] *Osea* 9,7 parla al plurale di "giorni della retribuzione"

ciascuno secondo le sue opere: la vita eterna a coloro che perseverando nelle opere di bene cercano gloria, onore e incorruttibilità; sdegno e ira contro coloro che per ribellione non credono (ἀπειθοῦσι) *alla verità e obbediscono all'ingiustizia* (*Rm* 2,5-8).

Ora il richiamo a questo «giorno della retribuzione» è frequente in Basilio (cf. *epp.* 52,1.10; 97,1,42; 146,1,13; 197,2,34; *Adv. Eun.* PG 29, 652,36) e ricorre anche nell'*In Isaiam*:

Secondo questa accezione [negativa di "giorno"], anche il profeta si rivolge a quelli che, pur immersi in opere malvagie, vogliono affrettare *il giorno della retribuzione*, e dice: *Perché invocate il giorno del Signore? Esso è tenebra e non luce* (*Am.* 5,18) (*In Is.* 135; PG 30,337B).

Nel *giorno della retribuzione*, quelli che hanno accolto la parola e hanno portato frutto (cf. *Lc* 8,15) in rapporto ai talenti ricevuti in questa vita, ricevendo la ricompensa dal giusto Giudice, faranno festa (*In Is.* 224 [225]; PG 30,509A)[17].

Proseguendo nel commento alla *ep.* 217,84, notiamo come il grande cappàdoce descrive la situazione dei suoi tempi con termini che richiamano da vicino la storia di Israele e la schiavitù babilonese:

Se infatti le terribili minacce del Signore (τὰ φοβερὰ τοῦ κυρίου) non ci hanno istruito (ἐπαίδευσαν), né tanto grandi flagelli (τηλικαῦται πληγαί) non ci hanno fatto capire che è a causa della nostra iniquità che il Signore ci ha abbandonati (διὰ τὴν ἀνομίαν ἡμῶν ἐγκατέλιπεν ἡμᾶς ὁ κύριος) e ci ha consegnati nelle mani dei barbari (εἰς χεῖρας βαρβάρων) e che il popolo è stato condotto in schiavitù presso i nemici (ἀπήχθη αἰχμάλωτος εἰς τοὺς πολεμίους) e consegnato alla dispersione (παρεδόθη τῇ διασορᾷ), – poiché questo hanno osato fare quelli che portano il nome di Cristo –; se non hanno conosciuto e non hanno compreso che per queste cose ci è venuta addosso l'ira di Dio (διὰ ταῦτα ἦλθεν ἐφ' ἡμᾶς ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ), che cosa abbiamo ancora in comune con loro? (*ep.* 217,84,13-21).

Le espressioni tipiche che richiamano l'esilio babilonese sono: «il popolo è stato condotto in schiavitù (ἀπήχθη αἰχμάλωτος)», e «fu consegnato alla dispersione» (παρεδόθη τῇ διασορᾷ). Queste espressioni ricorrono nell'*In Isaiam:*

203 [204] (468A): «condotto in schiavitù» (αἰχμάλωτος ἀπαθείς);
279 [280] (609C): «lo condusse schiavo (αἰχμάλωτος ἀπήγαγεν) in Babilonia»;
165 (389B): «quando molti furono condotti in schiavitù» (εἰς αἰχμαλωσίαν ἀπαχθέντων);
110 (296B): «furono consegnati alla dispersione» (τῇ διασορᾷ παρεδόθησαν).

[17] Cf. anche *In Is.* 272 [273]. Nel n. 269 [270] ricorre un'espressione simile, «il momento della retribuzione» (ὁ καιρὸς τῆς ἀνταποδόσεως).

Sono poi presenti nella *ep*. 217,84 alcuni temi che si ritrovano abbondantemente nell'*In Isaiam*. Anzitutto il tema che le «terribili minacce» divine hanno una funzione pedagogica, devono "istruire", "correggere", "educare" al bene (ἐπαίδευσαν). Ora l'*In Isaiam* usa abbondantemente il verbo παιδεύω in questo contesto. Vediamo alcuni passi:

Perché volete essere ancora colpiti, aggiungendo ingiustizia? (*Is* 1,5). Il significato è questo: "Per i vostri peccati vi ho sferzati, volendo educarvi (παιδεύων). Ma poiché non vi siete pentiti e avete continuato a peccare, ho aggiunto ancora sferzate..." (*In Is*. 18; PG 30,146B).

Dio non castiga per annientare, ma educa (παιδεύει) per raddrizzare (*In Is*. 55; PG 30,217C).

Chi è rimproverato per i suoi peccati, non ha ancora imparato la lezione (οὔπω πεπαίδευται); se invece è uno che l'ha imparata (παιδευόμενος), appare già vicino alla conoscenza. Se dunque l'ira educa (παιδεύει), mentre il furore rimprovera, è più utile l'ira del furore. Perciò Geremia prega: *Educaci* (παίδευσον), *Signore, ma con giudizio, non con furore*. Non disse *non con ira*, perché è più utile la correzione (παίδευσις) che deriva dal giudizio di quella che deriva dal furore (*In Is*. 181; PG 30,424B).

Un secondo tema è quello che considera i peccati come causa dell'abbandono da parte di Dio: « È a causa della nostra iniquità che il Signore ci ha abbandonati (διὰ τὴν ἀνομίαν ἡμῶν ἐγκατέλιπεν ἡμᾶς ὁ κύριος)». Anche qui potremmo portare molti passi dell'*In Isaiam*:

La figlia di Sion sarà abbandonata (ἐγκαταλειφθήσεται) *come una tenda nella vigna e come una capanna in un orto* (*Is* 1,8). Retribuire allo stesso modo, è dimostrazione del giusto giudizio di Dio. La *figlia di Sion* ha abbandonato (ἐγκαταλέλιπε) il Signore, e per questo *sarà abbandonata*. [...] Perciò Dio minaccia l'abbandono (ἐγκατάλειψιν) del popolo israelitico, perché non ha portato i frutti che da lui si aspettava (*In Is*. 20; PG 30,152BC).

Un terzo tema è quello di tenere sempre «davanti agli occhi» (πρὸ ὀφθαλμῶν) il giudizio finale. Basti confrontare questo passo dell'*In Isaiam*:

Cercate il giudizio (*Is* 1,17), cioè quello di Cristo, secondo il quale egli ci giudicherà, rendendoci (ἀποδίδωσιν) quello che meritiamo. Se non lo cerchiamo, né lo teniamo davanti agli occhi (πρὸ ὀφθαλμῶν), non possiamo perseverare nel fare il bene. Infatti, il pensiero delle cose spaventose (τῶν φοβερῶν) che ci sono state annunciate, ci fa da maestro (παιδαγωγός) nella via della pietà (*In Is*. 41; PG 30,196C)[18].

---

[18] Notiamo qui lo stesso uso del plurale τὰ φοβερά, come nella *ep*. 217,84, l. 8. Questo neutro plurale è frequente nell'*In Isaiam*: cf. nn. 89; 91; 93; 96; 139; 262; 270.

Anche il tema della «condanna eterna» (τῆς αἰωνίου κατακρίσεως) è molto presente nell'*In Isaiam*, sia pure con parole equivalenti, ma dove sempre ricorre l'aggettivo «eterno» (αἰώνιος): n. 19: «giudizio eterno» (κρίματος αἰωνίου); nn. 155.215: «punizione eterna» (αἰωνίαν κόλασιν); «obbrobrio eterno» (ὀνειδισμὸν αἰώνιον); 246: «fuoco eterno» (αἰωνίῳ πυρί); 266: «tenebra eterna» (αἰωνίῳ σκότῳ).

Basilio infine, da vero pastore, non abbandona i peccatori impenitenti al loro destino, ma se non può più raggiungerli con la parola, può farlo con la preghiera, «per guadagnarli e strapparli via dal laccio del Maligno» (*ep.* 217,84,24-25).

In conclusione, se dovessimo elencare tutte le parole dell'*ep.* 217,84 che ricorrono anche nell'*In Isaiam*, avremmo una statistica impressionante. Lasciando perdere le parole più comuni, riportiamo solo quelle più significative:

l. 8: *λαῷ ἀπειθεῖ καὶ ἀντιλέγοντι* (*Is* 65,2 = *Rom* 10,21) = *In Is.* 65 (232B12)
l. 9: *σῶζε τὴν σεαυτοῦ ψυχήν* (*Gen* 19,17)= *In Is.* 297 [298] (640A5)
l. 10 e 13: συναπόλλυμι = *In Is.* 293 [294] (632A15)
l. 11-12: τὴν φοβερὰν *ἡμέραν τῆς ἀνταποδόσεως* (*Is* 61,2; 63,4)= *In Is.* 135 (337B9); 224 [225] (509A8)
l. 14: τὰ φοβερὰ τοῦ κυρίου = *In Is.* 41 (196C12)
l. 15: εἰς αἴσθησιν = *In Is.* 118 (309C3)
l. 16: ἐγκατέλιπεν ἡμᾶς ὁ κύριος = *In Is.* 20 (152C12)
l. 17: εἰς χεῖρας βαρβάρων = *In Is.* 10 (136A11)
l. 17: ἀπήχθη αἰχμάλωτος = *In Is.* 203 [204] (468A7)
l. 18: παρεδόθη τῇ διασορᾷ = *In Is.* 110 (296B4)

Quanto alle espressioni bibliche di *Is* 65,2, *Gen* 19,17 e di *Is* 61,2, che si trovino tutte e tre insieme nella *ep.* 217,84 e nell'*In Isaiam* non può essere un fatto casuale.

In conclusione, il *Commento a Isaia* fu probabilmente scritto da Basilio negli anni 362-64, durante una pausa del suo ministero presbiterale[19], ma ciò non significa che esso fosse poi abbandonato. L'*ep.* 217,84, che abbiamo commentato e che fu scritta nel 375, mostra che più di dieci anni dopo il vescovo di Cesarea aveva ancora ben presente quel testo e lo aveva assimilato al punto da usare spesso lo stesso linguaggio e gli stessi pensieri.

Via di Porta Pinciana, 1 Enrico Cattaneo, S.J.
00187 Roma

RECENSIONES

BROCK, Sebastian P. – VAN ROMPAY, Lucas, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 227), Peeters Publishers, Leuven 2014, pp. xxii + 834.

Due to the dry Egyptian climate, the library of the famous Monastery of Deir al-Surian has been able to preserve through the centuries a considerable quantity of Coptic, Syriac, Ethiopic and Arabic manuscripts and many of them predate the eleventh century. Today the invaluable collection of the Syriac manuscripts can finally count on a thorough cataloguing carried out by Brock and Van Rompay and published by Peeters in early 2014.

Sebastian P. Brock (Retired Reader at the University of Oxford) and Lucas Van Rompay (Professor of Eastern Christianity in Duke University) do not need further presentation, since their names and their works are well known to all those who are interested in Syriac studies and Eastern Christianity. The most recent fruit of their ability and profound knowledge in the field of Syriac literature and codicology is this elegant, weighty (about 550 pages accompanied by an Album containing more than 300 plates) and really comprehensive *Catalogue of the Syriac manuscripts and fragments* that are currently preserved in the library of the monastery of Deir al-Surian. Not only is the external appearance of this volume one of editorial refinement, but the contents, as well, testify the Authors' attention to detail.

Some twenty pages of introduction provide succinct but valuable information regarding the early history of the monastery, the growth of the collection of Syriac manuscripts, and the migration abroad of many Syriac volumes. Deir al-Surian, the "Monastery of the Syrians," is a Coptic Orthodox monastery in Wadi el-Natrun (Egypt). It is dedicated to Mary the Holy Bearer of God and was therefore known under the name of Monastery of St. Maria Deipara or Monastery of the Holy Virgin Theotokos. From the early years of the first millennium this region attracted hermits and anchorites, and by the end of the third century monastic communities began to develop as well. Deir al-Surian was probably founded in the sixth century and rebuilt at the beginning of the eighth century thanks to the endowment of the Tikriti merchant community dwelling in Fustat (today Old Cairo), as attested by a number of colophons. This first Syriac connection with the monastery and the subsequent presence of Syriac monks were the source of the monastery's modern name. During the eight centuries, when Syrian Orthodox monks dwelt in Deir al-Surian, they lived alongside the Coptic Orthodox monastic community, as attested by inscriptions and colophons in which the Syrian and Coptic Patriarchs are mentioned side by side (see on this topic J. den Heijer, "Relations between Copts and Syrians in the Light of Recent Discoveries at Dayr as-Suryân," in M. Immerzeel [et al.] (eds.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium*, Louvain 2004, pp. 929-944).

The library of Deir al-Surian preserved the largest collection of Syriac manuscripts in the world and played a vital role in the preservation and study of the Syriac heritage. The majority of the surviving manuscripts that date back from the 5th to the 10th centuries comes from this library and the oldest dated (AD 510) Gospel manuscript in any language is part of the current library collection (MS. Syr. 10). From Deir al-Surian come also both the oldest dated (AD 459/60) biblical manuscript in any language (a fragment of Isaiah, AD 459/60, now British Library, Add. 14,512), and the oldest Christian literary manuscript in any language, consisting of a collection of translations from Greek authors (namely Clement of Rome, Titus of Bostra, and Eusebius of Caesarea) made in Edessa in November AD 411 (now Add. 12,150). (For MS. Add. 14,512, see W. Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge 1901, vol. 1, pp. 250-251, and S. Brock, *The Bible in the Syriac tradition*, Piscataway 2006, p. 41; for Add. 12,150, see Wright, *ibid.*, vol. 2, pp. 631-633).

The majority of the earlier manuscripts were brought by Abbot Mushe of Nisibis in 931/932 on his way back from Baghdad, where he went to ask the Abbasid caliph to grant tax exemption to the monasteries. He traveled through Syria and Mesopotamia in search of manuscripts and returned to Egypt after three years bringing with him 250 Syriac units. Thanks to that acquisition, Deir al-Surian came to conserve a very large collection of manuscripts covering virtually all aspects of Syriac literature, thus earning a place among the more important culture facilities of his time. Now we can track down a good portion of those volumes thanks to Abbot Mushe himself, who took care to have notes of ownership added to the manuscripts, usually accompanied by imprecations against anyone who removes the manuscript from the monastery.

The library continued to grow over times, either through donations, or through the addition of manuscripts copied in the monastery. A number of colophons reveal connections with renowned monastic places such as St. Barsaumo near Malatya (Melitene), Turkey, and St. Mark in Jerusalem. The monastery's scriptorium itself flourished, thereby promoting the exchange, sale and purchase of manuscripts. The latest donation of a text (a prayer book in Arabic, now MS. British Library Add. 14,736, ff. 49-52) is dated 1634 AD. By the first half of the seventeenth century, however, there is no evidence that Syrian monks still lived there, as evidenced by Peter Heyling, the Lutheran missionary of Lubeck who visited the monastery in the same year 1634.

Starting from the seventeenth century, European savants and bibliophiles began to take an interest in manuscripts. From the early eighteenth century, Pope Clement XI sent his own emissaries to Egypt and Syria to search for manuscripts. The Maronite librarian Elias Assemani first and then his cousin Joseph Simon visited Deir al-Surian and managed to acquire quite a few valuable texts. That collection is now kept in the Vatican Library for the most part, and in the Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence, to a lesser extent. However, it was the opening of the East beginning with Napoleon in the late eighteenth century that had an impact on Biblical and Oriental studies in Europe. Robert Curzon, the English traveler, diplomat and collector, visited the monastery in search of manuscripts

in 1837, and brought a small number of ancient texts (now British Library, MSS. Or. 8729-8732) back to England with him. Later, between 1839 and 1851, Henry Tattam and Auguste Pacho were able to acquire about five hundred Syriac manuscripts regarding not only religious topics, but also philosophy and literature, from the monastery's library on behalf of the British Museum. Tattam purchased over three hundred manuscripts (now British Library, MSS. Add. 14,425-14,739) including the well-known text of the Old Syriac Gospels called Curetonian after the name of William Cureton, who published it in 1858. Further negotiations secured nearly two hundred items (now MSS. Add. 17,102-17,274 and Add. 18,812-18,821) to the Museum by means of Pacho in 1845. Apart from the sizable collections now in the Vatican Library and British Library, smaller amounts of manuscripts, loose folios and fragments found their way over the years to the Coptic Museum, Cairo, the Metropolitan Museum in New York, and to main European collections as the Bibliothèque Nationale in Paris, the National Library of Russia in St. Petersburg, the Biblioteca Ambrosiana in Milan, the Chester Beatty Library in Dublin, the Wellcome Institute in London, the Rijksmuseum van Oudheden in Leiden, the Stiftung Preussischer Kulturbesitz in Berlin, and the Seminario de Papirologia in Barcelona.

Despite the fact that many volumes left the library over the centuries, about a thousand bound manuscripts and fifteen hundred manuscript fragments in Coptic, Syriac, Ethiopic and Arabic remain at Deir al-Surian. The collection was stored in the monastery's tower for many centuries and only in 1970 a library was set up in an upper room of a new building. In 1951, the Egyptian scholar Murad Kamil made an inventory of thirty-four manuscripts, which was subsequently translated into English by Piet B. Dirksen as "Catalogue of the Syrian manuscripts newly found in the Monastery of St. Mary Deipara in the Nitrian Desert."

The decision to make a complete cataloguing of the manuscript collections of the monastery's library originated in the mid-1990s, as S. P. Brock and L. Van Rompay say in the preface to their volume. Between 1991 and 1999, several segments of ancient wall paintings were uncovered in the Church of the Holy Virgin and the Chapel of the Forty-nine Martyrs, dating from between the seventh and the thirteenth centuries. This discovery aroused the attention on the Library collections as well, and His Grace Bishop Mattaos and the Head Librarian Abuna Bigoul el-Suriany envisaged two simultaneous projects, one of conservation and the other of cataloguing, to be carried out. First Lucas Van Rompay and then Sebastian Brock began the examination of the Syriac manuscripts and fragments, and eventually shaped the final project of cataloguing which was realized between 2004 and 2007.

The *Catalogue* provides detailed descriptions of forty-eight Syriac manuscripts and about two hundred and fifty parchment and paper fragments that are currently preserved in the monastery's library. Most of the fragments are on parchment, but the number of finds on paper is considerably large. Although Brock has been able to identify the majority of the texts, some of them could not be identified because of the scantiness of the fragment. In addition to parchment and paper fragments, also a bunch of papyrus pieces came to light in the late 1990s, as told

by Bigoul El-Suriany and L. Van Rompay in an article published in 2001 ("Syriac Papyrus Fragments recently found in Deir al-Surian," *Hugoye* 4, pp. 93-100). At the moment of their discovery, the fragments were stuck together and in the process of detachment the upper part of each leaf became disconnected from the lower part. Just few of these upper or lower fragments remained intact, whereas the majority of them were broken into two or more pieces. All fragments — eighty-three papyrus fragments now preserved between glass plates — contain text on both sides. The writing of the fragments is an early form of cursive Serto, informal and slightly irregular. On the basis of the script, the Authors are inclined to date to the ninth century this work containing a collection of different excerpts, only one of which was identified in parts of John Chrysostom's *Homily XVII on the Gospel of Matthew*. The manuscript probably showed a selection of passages taken from different exegetical and homiletic works. Apart from the content, the presence itself of a papyrus manuscript is relevant, given the rarity of Syriac texts written on this material.

The collection of Syriac manuscripts (many of them composite) ranges in date from the fifth to the eighteenth century and includes biblical texts, patristic works, hagiography, and liturgy. Some works were previously unattested, whereas several manuscripts and many fragments from Deir al-Surian have connections with manuscripts that are preserved in the European collections. Where a work survived in a single copy only, these findings take on a particular importance.

The scriptural books include a number of Old Testament books and related material (among it the sixth book of Flavius Josephus' *Jewish War*, the third book of *Maccabees*, the *Book of Susanna*, and the *Book of Tobit* are found) ranging from the sixth century to 1189/90, and four manuscripts containing the New Testament in whole or in part, ranging from 510 AD to the thirteenth century. Lexical *scholia* and commentaries are also represented with a few manuscripts dating back to the ninth-tenth century. Among them an expanded version of the *Catena Severi* is found (MS. DS Syr. 15), in which the scribe incorporated most of the quotations added in the margins by the scribe of the manuscript source from which he was copying — namely the MS. Vat. Syr. 103 (for a circumstantial study of this manuscript see D. Kruisheer, "Ephrem, Jacob of Edessa, and the Monk Severus: An Analysis of Ms. Vat. Syr. 103, ff. 1-72," in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII* [OCA 256], Roma 1998, pp. 599-605).

Patristic authors are also represented in the Deir al-Surian's collection, by both Syriac (Ephrem, Jacob of Serugh, Isaac of Antioch, Jacob of Edessa) and Greek authors in translation (Gregory of Nazianzus, Basil, John Chrysostom, Severus of Antioch among them). In the MS. DS Syr. 28 (6th-7th cent.) a huge collection of patristic passages (taken mainly from the Greek Fathers, especially Gregory of Nazianzus, Cyril of Alexandria, and Severus of Antioch) is preserved, with quotations and extracts from a large number of texts. Some extracts are quite long and they are sometimes taken from works not otherwise known, either in Greek, or in Syriac. Many of the texts are concerned about the church discipline, a topic that deserved of course great attention within the community of monks, together with the issues of monastic life and asceticism. Therefore, it is no surprise by finding

a number of manuscripts (DS Syr. 21, Syr. 26 and Syr. 29 among them) containing collections of the so-called *Demonstrations of the Fathers* and texts by authors such as Abba Isaiah, John the Solitary, Macarius, Marcianus the Monk, Mark the Solitary, Basil and Nilus in whole or in extracts. The gnomic literature, that conveyed its usual fascination on the Syriac culture also in Deir al-Surian, is well represented by a number of collections containing moral and philosophical judgments. Whereas MS. DS Syr. 27 contains a collection of extracts with passages taken from Greek philosophical texts (many of which hitherto unknown in Syriac version) from the 9th or 10th century. MS. DS Syr. 16 includes two peculiar works the contents of which were adapted to a monastic context since the early centuries: the *Book of Steps* and the *Selected sentences from Xystus of Rome*. These works have in common empirical and instructional purposes and the reading of them was intended to improve spiritual achievements among the monks, even though these works have both origins and purposes removed from the monastic edification *stricto sensu*. Since the fourth century the sapiential work better known as the *Sentences of Sextus* was believed to be the work of Pope Sixtus II (d. 258). This collection of Greek aphorisms ascribed to a certain Sextus draws on a wide variety of wisdom literature and it is anthologically arranged in a long series of gnomic sayings and precepts. (For an updated volume on the *Sentences*, see the comprehensive study by D. Pevarello, *The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Asceticism*, Tübingen 2013) MS. DS Syr. 16 retains just a minor part of the *Sentences* and the end of the work is missing. Far more substantial is the portion of the manuscript in which long excerpts of the *Book of Steps* (*Kṯāḇâ ḏ-Masqāṯâ*) are preserved. The *Book of Steps*, also known with the Latin title *Liber Graduum* since Rufinus of Aquileia translated it into Latin (late 4th cent.), is an anonymous Syriac treatise of thirty *memre* on spiritual direction. It was probably composed in present northeast Iraq, as a textual reference to the Lesser Zab River suggests. According to the prevailing theory, the collection was written in the late fourth century by a member of a proto-monastic Syriac Christian community, possibly Messalian. A challenging theory has been recently advanced by Kyle Smith, who postpone the composition of the text and suggests that it was written in reaction to the fifth-century institutionalization of Syriac asceticism under Rabbula, Bishop of Edessa (see K. Smith, "A last disciple of the Apostles," in K. S. Heal – R. A. Kitchen [eds.], *Breaking the Mind*, Washington D.C. 2014, pp. 72-96). The version from MS. DS Syr. 16 has some significance for the study of this work, given that it contains a very large portion of the text (the Preface and long excerpts from 28 *memre*), second only to MS. Paris Syr. 201, the single complete text of the *Book of Steps* known to date.

Another peculiar text, which is known under the title of the *Book of the Holy Hierotheos* (*Ktābā d-Irotē'os*), is the main text of MS. DS Syr. 25 (dating back to 9th or 10th cent.). The *Hierotheos* claims to have been composed in the first century AD by a certain Hierotheus who was the disciple of St. Paul and the teacher of Dionysius the Areopagite. Described as a theological epic on the hidden mysteries of the Divine, it tells of the ascent of the mind through many levels of intellect before its arrival at the Good from which it fell. This work has recently attracted renewed in-

terest among scholars (e.g. K. Pinggéra, *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum "Buch des heiligen Hierotheos" und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie*, Wiesbaden 2002; I. Perczel, "The Earliest Syriac Reception of Dionysius," *Modern Theology* 24/4 [2008], pp. 557-571), who have questioned many aspects of this work and even the previously unanimous attribution of the authorship to Stephen bar Sudaili, a mystical Edessenian writer who flourished about the end of the fifth century in Jerusalem. The identification of Stephen as the *Hierotheos'* author was well established since it rested on statements by the contemporary writers Philoxenus of Mabbug (d. 523) and Jacob of Serugh (d. 521), and later scholars John, bishop of Dara (first half of the 9th cent.), Cyriacus, patriarch of Antioch (d. 817), and Bar Hebraeus (d. 1286). Although both Bar Sudaili and his book were liable to suspicion in the Orthodox Church because of the association with Origenism and Pseudo-Dionysius, this work retained great popularity, and later ecclesiastical writers such as Theodosius patriarch of Antioch (887-896) and Bar Hebraeus himself wrote commentaries in which they seemed to underline its closeness to rather than distance from Orthodox thinking. The manuscript of the *Hierotheos* preserved in the Library of Deir al-Surian is significant for the study of this work because it is the oldest we know and it goes without the usual commentary of the Patriarch Theodosius. Moreover, it provides a short but hitherto unknown Preface, and contains a folio with portraits of Hierotheus, Patriarch Quryaqos (793-817), and two other men, some Zakkay and Mattay (a color image of this illuminated folio is found at the very end of the *Catalogue*, p. 834). What strikes me as odd is that the image of the alleged Hierotheus appears side by side with the portrait of one of his detractors, the same Cyriacos who assumed the 'heretic' Bar Sudaili to be the real author, as Bar Hebraeus noted (see A. L. Frothingham, *Stephen bar Sudaili, the Syrian mystic, and the book of Hierotheos*, Leiden 1886, p. 65). One wonders whether this matter had actually held to be significant when the manuscript was illuminated, and the extent to which we can trust upon the quotation by Bar Hebraeus. However, we should also remember that the patriarch Cyriacos came from Tikrit and probably enjoyed strict ties with the monastery and the Tikriti community in Cairo.

Hagiography is especially represented by MSS. DS Syr. 26 and Syr. 30. Whereas Syr. 26 includes a series of short *Lives* and narratives (on the blessed Ephrem, Mar Cyprian, Mar Paul of Qentos, Abba Paul, Mar Evagrius and others), Syr. 30 contains long narratives on Abba Bishoi, Gregory the Illuminator, Stratonice and Seleucus. In addition, there are also two texts, namely the *Life* of Macarius and the history of his disciples Maximos and Dometios, the Roman brothers, that were translated from Coptic into Syriac in 903/4 AD. On f. 230r a couple of curious notes let us know that the Patriarch Michael I (1166-1199) never returned a number of books he had borrowed from Deir al-Surian in order to have them copied in his monastery of St. Barsaumo, situated near Malatya (modern Turkey).

The majority of the Syriac volumes preserved in the monastery's library are liturgical books (sixteen manuscripts, marked from DS Syr. 33 to Syr. 48), as it is reasonable to expect. The Authors describe with the usual care and in details all

the lectionaries, *fenqyotho*, hymnaries, anaphoras, offices and services books that are found in the collection.

To conclude this quick and summary review, it should be remembered the discovery of a previously unknown work, entitled *On Faith*, that further enhances the collection of texts preserved in the monastery's library. Van Rompay devotes nearly five pages to transcribing and translating title, last words, the initial words following every section's mark, the marginal notes, and some further passage of interest. The parchment containing this work (MS. DS Syr. 20) was bound together with two other parchment manuscripts probably written in the sixth or seventh century and containing a number of homilies by John Chrysostom. The third manuscript contains instead a long (118 folia) *memra* possibly written in the seventh or eighth century, as the peculiar script seems to suggest. On the first folio an earlier text has been erased and the acquisition note by Mushe of Nisibis was added in AD 931/2. Unfortunately, the end is lost and the author remains unknown since his name is not provided at the beginning of the work. Van Rompay suggest the name of Mar Aba, a disciple of Mar Ephrem, since he found three marginal notes mentioning him. One of these notes (on f. 165v) attests clearly: "This book is called: 'of understanding' (or mind) [*Ktābā d-re'yānā*], composed by Mar Aba, the disciple of Mar Ephrem the teacher." A title *Ktābā d-re'yānē* (translated by Wright in his *Catalogue* as "the Book of Sentences") is mentioned in the MS. British Library Add. 12,167, f. 293v and the work is attributed to Ephrem. However, Van Rompay judges that the work in the MS. DS Syr. 20 "in all likelihood is not by Ephrem." Ephrem himself is represented by a number of texts in DS Syr. 21B (dating back to the 6th or 7th cent.), several of which are not known from elsewhere.

Finally, I still have to mention the many technical strengths of this exceptional catalogue. The individual entries are exhaustive and clear, and show the expertise of the Authors. Since most of the items are composite volumes, usually each entry begins with a description of the whole manuscript's condition and physical appearance, such as number of leaves, images, material, size, cover, parts making up the volume, and any rebinding and repair operations, whereas the quire numbering is arranged at the end of the entry. Unusual — and particularly commendable — is the great attention the Authors pay to every loose sheet, such as waste folia and flyleaves. The general description of the volume ends with the listing of the various parts that compose it and it is eventually followed by the detailed description of each individual part.

Script and other scribal features of every single manuscript that makes up the item is carefully described, followed by title and authorship, if the information is available. Brock and Van Rompay provide the transliteration and English translation of the beginning (*incipit* or first words) and the end (*desinit*, end titles, colophons) of each text, as well as doxology, headings written in red within the text, *qeryane* (lecture)'s titles, headers, notes by owners, purchasers, or readers, and any additional marks. Nothing is left unsaid about the history of the manuscripts. Meticulous account of dates and later additions to each text is provided. Various kinds of notes scribbled on the margins and empty pages by scribes, owners, purchasers, readers, visitors, and librarians of the monastery are noted carefully. Even the full

text of additional folios of different provenance is frequently added at the end of the related entry. Circumstantial report on other copies of the same text and contextual references further enrich the already substantial amounts of data and turn this helpful reference-tool into a very interesting read indeed.

In addition to the comprehensive bibliography, users will find especially helpful also a summary of the fragments arranged by topics and a series of indexes. Beside the usual index of authors and works (arranged by topics) and the index of names, also an "Index of dates in the manuscripts," an "Index of joins with manuscripts from Deir al-Surian in the British Library," and a list of "Other manuscripts referred to in the Catalogue" are successful attempts to make easy-to-handle such a rich volume.

Finally, the Album deserves a special mention. It consists of three section: a selection of seventy-seven images representative of the forty-eight main manuscripts and covering most of the hands found in the manuscripts; a full documentation consisting of more than two hundred images of all the important fragments; and a third section dealing with almost the whole bunch of the papyrus fragments. Four color plates of select folios are placed to end the album. Given the number of reproductions from various manuscripts, this catalogue is a treasure for scholars interested not only in Syriac literature but in codicology, too.

To sum up, the *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian* is not a mere scholarly tool, but performs a number of tasks and satisfies a wide range of users. It is both a learned guide to how we might better understand the books it catalogues, and a historical guide to get how the role of the books themselves was fundamental among the Christian community. It gives ample evidence of Brock and Van Rompay close attention to detail, their highly trained scholarship, and their communication skills. They have been able to remind us the significance and importance of the Deir al-Surian's collection and how crucial this place has been for the germination of Syriac studies in modern Europe.

E. Braida

Buzi, Paola – Bausi, Alessandro (eds.), *Coptic Manuscripts 7. The Manuscripts of the Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz. Part 4. Homiletic and Liturgical Manuscripts from the White Monastery. With two documents from Thebes and two Old-Nubian manuscripts* (VOHD XXI.7). Described by Paola Buzi. KOHD-Hamburg Cataloguing Unit, Coptic Manuscripts, Ina Hegenbarth-Reichardt / Paola Buzi. Edited by Alessandro Bausi, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014, pp. 274.

Dans la série du *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, voici un nouveau volume, en anglais cette fois, qui décrit vingt numéros des manuscrits coptes de Berlin. Selon le titre, ils ont appartenu au Monastère Blanc et contiennent des textes homilétiques et liturgiques. En fait, il n'est pas du tout sûr que Ms. or. oct. 987, les *Proverbes* — appelés parfois *Sapientia Salomonis* dans le Catalogue (p. 66, 67, 68) — et Ms. or. fol. 3065, l'*Epistula ad Corinthios* de Clément

de Rome — mise parmi les « Apocrypha » dans l'Index (p. 229) — proviennent du couvent de Chénouté près de Sohag: ne prête-t-on pas trop facilement aux riches? Les deux codex ont été achetés au Caire par Carl Schmidt en 1905 (cf. p. 183 et 216; nous ne comprenons pas la date de 1886 indiquée p. 58 et 64) et si leur dialecte se rapporte bien à la région d'Achmim, le petit format du codex des *Proverbes* semble convenir davantage à une propriété privée qu'à une bibliothèque de monastère. Rien n'empêche évidemment qu'un volume si précieux ait été conservé par des moines, mais nous restons dans le domaine des hypothèses. F. Feder, « Die koptischen Versionen des Proverbienbuches », dans D. Bumazhnov (éd.), *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7.-8. Dezember 2007)*, Tübingen 2013, p. 1-21, à p. 8, note laconiquement: « die Ortsangabe Achmim ist wohl ohne jede Gewähr ».

S'il est vrai que nous trouvons catalogués nombre d'homélies et de textes liturgiques, comme on le vérifiera dans les excellents index (p. 226-258), il y a, outre les *Proverbes* déjà mentionnés, plusieurs fragments de manuscrits bibliques. Tout ce matériel est présenté (p. 89-225) selon une méthode que l'A. expose avec précision (p. 74-83). La bibliographie est impressionnante (p. 15-56). Malheureusement, beaucoup de coquilles sont restées dans l'ouvrage, comme par exemple « Alexandre » Böhlig (p. 35, correct à p. 18), « 1932 » au lieu de « 1832 » (p. 42), « incranatione » (p. 132, 227, 230, 231). La liste des fascicules de la *Biblia Coptica* publiés par K. Schüssler s'arrête à l'année 2007 (p. 49), alors que deux autres au moins qui comportent les notices « sa 621-672 » et « sa 673-720 », ont paru avant novembre 2011, date à laquelle la rédaction du Catalogue a été achevée (cf. p. 11 et 63). Quant à l'« Editorische Vorbemerkung » (p. 5), elle avertit le lecteur que Mme Hegenbarth-Reichardt avait déjà rédigé des fiches pour six des vingt numéros publiés dans ce volume.

Tous les textes présentés ont été identifiés, à part l'« Ignotus » de p. 110, auteur d'une *Homilia in laudes Mariae* vel *In Nativitatem*. On ne sait pas toujours à qui revient le mérite des identifications et l'A. a sans doute péché par modestie. Comme elle le dit dans les « Acknowledgments » (p. 63), elle a su par ailleurs s'adresser aux meilleurs spécialistes, entre autres à M. Enzo Lucchesi plusieurs fois mentionné dans les notes.

Les notices pour chaque pièce sont généreuses. Il y a parfois des erreurs dues à l'informatique, comme par exemple le titre « *Evangelia* » donné au numéro 3, Ms. or. fol. 1350, p. 95, qui provient sans doute de la page 89. Ajoutons quelques observations. P. 90, l'A. écrit que dans la marge supérieure d'un fragment de Mt, « a note is still only in part readable ». Il s'agit en fait d'un titre de *kephalaion*, cf. OCP 76 (2010), p. 209-211 et on comparera les trois titres du fragment de Berlin avec ceux de M 569 publiés et traduits par G. Aranda Pérez, *El Evangelio de San Mateo en copto sahidico (Texto de M 569, estudio preliminar y aparato critico)*, Madrid 1984, p. 291 et 294. Les deux éditions d'Aranda Pérez, celles de Mt et de Mc, sont d'ailleurs totalement ignorées par le Catalogue. Comme nous l'avons dit plus d'une fois dans les comptes rendus consacrés au *Verzeichnis* de K. Schüssler qui ont paru dans ThLZ (le premier dans le n° 125 [2000], p. 966), nous ne comprenons

pas pourquoi des témoins bibliques collationnés dans les éditions de Horner ou d'autres doivent être considérés comme « unpusblished », cf. e.g. p. 145 (le témoin se trouve chez Horner et chez K. Schüssler, *Die Katholischen Briefe in der koptischen (sahidischen) Version*, CSCO 528 / Copt. 45, Lovani 1991, p. LXXVIII, n° 10a).

La dernière rubrique de chaque notice est constituée par une bibliographie. Si elle est souvent généreuse, il y a aussi des silences qui nous étonnent, par exemple p. 105 où on aurait pu renvoyer à Schüssler 2000, p. 33, sous « sa 101.14 », qui par ailleurs lit ⲡⲧⲱϩ̄ⲙ. H. Quecke, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet*, Louvain 1970, 76, n. 123, avait proposé le terme *typikon* pour désigner un genre de manuscrits liturgiques que d'autres ont nommé « directoire », selon une terminologie latine. Vu l'absence d'un mot générique en copte ou coptogrec et la polysémie de *typikon* en grec, il n'est peut-être pas mauvais d'en rester à « directoire », ce qui évite de faire penser à une quelconque dérivation byzantine du genre. Le mot *poiêkon* (p. 140, 200) reste une énigme. Il est certainement d'origine grecque, pourrait-il s'agir de *oikos* dans le sens liturgique, avec l'article copte et enregistré à l'accusatif ?

En félicitant l'A. pour son grand travail, nous attendons les deux autres volumes promis sur le fonds copte de la Staatsbibliothek berlinoise (p. 11, n. 2).

Ph. Luisier, S.J.

FEDALTO, Giorgio, *Cristiani entro e oltre gli imperi. Saggi su terre e chiese d'Oriente*, Mazziana, Verona 2014, pp. 992.

Questo libro è una raccolta di sessantadue saggi dell'egregio professore, che rappresentano il frutto di circa cinquanta anni della sua attività scientifica ed accademica. Giorgio Fedalto come docente a Venezia ed a Padova si è dedicato alla storia del cristianesimo, soprattutto in Oriente. L'autore stesso nella *Premessa* spiega il suo intento di presentare non una storia organica, ma dei saggi su vari temi. Nella raccolta sono inseriti anche testi di conferenze, letti in varie circostanze, finora non pubblicati.

L'ampio materiale è stato diviso in sette parti, di lunghezza differente; dedichiamo un po' d'attenzione ai singoli temi, senza soffermarsi su ogni articolo, impresa quasi impossibile. La prima parte è consacrata ai problemi generali della Chiesa lungo i secoli. Si parla dello sviluppo geografico del cristianesimo, delle relazioni tra le Chiese orientali e quella di Roma nel medioevo, della reazione al secondo concilio di Nicea e in genere ai problemi legati all'iconoclasmo. Un interesse particolare suscita l'articolo del 1982 intitolato *Per una "Series episcoporum ecclesiarum christianorum orientalium"* (pp. 31-39). Certo la proposta che allora fu presentata di pubblicare finalmente una "Series" che avrebbe preso in considerazione tutte le denominazioni cristiane, definiti nel passato eretici o meno, era molto valida, solo che Giorgio Fedalto stesso ha pubblicato negli anni successivi una tale "Series" nel 1988 e nel 2012. Non si comprende allora in cosa consisterebbe l'attualità di quello scritto, se non serva a far vedere che il progetto ha avuto una lunga maturazione.

Molto interessante per chi vuol conoscere lo sviluppo della Chiesa nel IV secolo è l'articolo del 2000 intitolato *Vescovi d'Oriente e d'Occidente del secolo IV: santi martiri, confessori, dottori* (pp. 53-72). Si ritrova in detto articolo una dovuta sintesi al lavoro arduo di preparare i volumoni sulla gerarchia cattolica, di cui dicevo appena. L'autore espone dati statistici e possiamo apprendere con molti particolari che in tutto il IV secolo la Chiesa universale contava 839 chiese vescovili, 1580 vescovi, tra cui 364 santi, 91 martiri e 10 dottori. Tutto questo fu diviso in diocesi e regioni e dal contesto risulta infinitamente chiaro come la Chiesa si presentava.

La seconda parte della raccolta contiene degli studi dedicati al patriarcato di Costantinopoli, il vero nucleo degli interessi scientifici del Professore, ed è la sezione più ampia dell'opera, dato che conta più di trecento pagine (pp. 141-473). La sezione incomincia con un'importante sintesi sulla città capitale (pp. 141-175) pubblicata per la prima volta nella *Letteratura Patristica*, il volume preparato sotto la direzione di Angelo Di Berardino, Manlio Simonetti e dello stesso Giorgio Fedalto nel 2007. L'autore prosegue la storia dello sviluppo di Costantinopoli dalla fondazione della città fino al IX secolo, evidenziando i punti salienti, come per esempio la nuova organizzazione dell'università nel 425, quando Teodosio II creò un ente accademico con 31 cattedre, di cui 16 greche e 15 latine. Quest'articolo, facente parte di un manuale, è privo delle note che potrebbero indicare le fonti richiamate, e questo risulta mancante pur comprendendo le circostanze.

Vengono di seguito i tre studi sulla conquista di Costantinopoli da parte dei Turchi e di Maometto II (pp. 177-207), uno sui diplomatici veneziani a Istanbul nel '500, e così passiamo a una veduta d'insieme della storia del patriarcato di Costantinopoli fino ai tempi recenti. Altri due studi riguardano l'Illirico (pp. 271-289), anche quelli presi dalla *Letteratura patristica* già menzionata. La problematica di confine, con gli influssi orientali e occidentali, ulteriormente complicata dai Turchi, trova continuazione nella serie degli studi sulla Dalmazia, Albania, Bulgaria e Serbia (pp. 299-386). L'autore con nota abilità si muove per tutte le epoche. Altri tre studi riguardano le terre propriamente greche (pp. 387-441), cominciando dagli albori della Chiesa là, fino alla diffusione dell'Islam. Questa parte termina con uno sguardo alle Chiese orientali sotto il dominio turco fino alla Prima guerra mondiale.

La terza parte si concentra sulla Chiesa latina in Oriente. Sono noti i problemi legati alle crociate, agli influssi latini a Costantinopoli (pp. 473-521), all'esistenza stessa del patriarcato latino di Costantinopoli (pp. 523-539). L'autore parla del ruolo dei veneziani nella sua struttura e dei missionari occidentali dell'epoca moderna, richiesti dalle minoranze etniche presenti in quella città. Alla Chiesa veneziana, cara all'autore in quanto la Chiesa patria, sono dedicati anche altri studi: sulla sua presenza in Oriente nei secoli XII e XIV (pp. 579-593), sugli scontri tra veneziani e greci intorno all'isola di Creta (pp. 595-609) e sul papa veneziano, Eugenio IV (1431-1447) e i suoi rapporti con l'Oriente (633-638). Il debole per le statistiche, del quale gode l'autore, e senza il quale non ci sarebbero dei volumi sulla gerarchia ecclesiastica, di cui scrivevo sopra, si manifesta chiaramente nello studio *Vescovi Franchi, Veneziani e Orientali nell'Oriente latino. Confronti e statistiche* (pp.

639-660), pubblicato per la prima volta a Venezia nel 2002. Il lettore può trovarvi una marea di date e numeri, informazioni di dove e quanti vescovi svolgevano le loro funzioni, fino alla caduta di Costantinopoli. Per un professore di Padova, non poteva mancare qualche articolo sui francescani in genere e su sant'Antonio in particolare (pp. 671-686); certo, sempre in relazione all'Oriente.

La quarta parte tocca il patriarcato di Alessandria e contiene un solo articolo dedicato a quella cattedra, ai vescovati da essa dipendenti e ai loro rapporti con Roma fino al 451 (pp. 705-723). Era, questa, una relazione per una conferenza tenutasi nel 2013 e il testo si presenta come uno sguardo d'insieme d'un vecchio e saggio professore, senza entrare in particolari e già senza quella perspicacia evidente nei suoi interventi precedenti. Questa osservazione non vuol essere assolutamente un rimprovero, piuttosto un inchino verso di chi, ultra ottantenne, vuole condividere con i più giovani i risultati della sua lunga vita di studio.

La quinta parte del libro si occupa del patriarcato di Antiochia. Abbiamo in questa sezione un articolo sulla gerarchia ecclesiastica di Antiochia (pp. 727-751) con tanto di dati statistici, ma anche — dal mio punto di vista un qualcosa d'inaspettato — sulla Chiesa in India (pp. 753-766) e sui nestoriani in Cina e Mongolia (pp. 767-777).

Al patriarcato di Gerusalemme è dedicata la sesta parte. Sono presenti una serie di studi sulla situazione a Gerusalemme al tempo delle crociate (pp. 781-852) ed uno sugli inizi del cristianesimo in Arabia (pp. 853-857). Gli ultimi sei articoli formano la settima parte, la finale, e mirano ad un obiettivo di primaria importanza, cioè l'unità della Chiesa. È un *desideratur* e alla fine del libro l'autore vuole riproporre i suoi *Tredici comandamenti*, indispensabili secondo lui per poter pensare all'unione delle Chiese (pp. 917-918).

Il libro termina con la bibliografia del professore, cominciando dal 1963 fino al 2014, con l'indice dei nomi, che occupa ben 40 pagine. Il volume è considerevole, anche se non propone niente di nuovo. Raccoglie soltanto i testi precedenti. Ma quel "soltanto" in pratica significa molto, perché senza di esso sarebbe difficile ritrovare tutto ciò. Visto quanto largo è il panorama dei temi studiati da Giorgio Fedalto, la raccolta senz'altro sarà utile a molti patrologi, storici d'antichità e del medioevo, particolarmente a chi non vuole chiudersi in una singola materia ma cerca la comprensione del passato e degli antenati guardandoli da vari punti di vista. Come per tutta la sua vita di studioso ha insegnato a fare il professor Giorgio Fedalto.

H. Pietras, S.J.

GUTKOWSKI, Andrzej – PRINZIVALLI, Emanuela (a cura di), *Bessarione e la sua Accademia* (Bessarione, 12), Roma 2012, pp. 214.

The present work is a publication of the *Academia Cardinalis Bessarionis, Cultus et lectura Patrum*. It falls into three parts: (a) the words of greeting by the President of the Theological Faculty of St Bonaventure, Fr. Domenico Paoletti, OFMConv

(pp. 7-8) and the inaugural speech of the director of the Academy, Prof. Francesco Sisinni, "L'Academia Cardinalis Bessarionis: Genesi, Storia, Prospettive" (pp. 9-19), both delivered on 12 March 2011, the feast of St Bonaventure. Then follow (b) the conferences held on 18 March 2011, under the title of "Bessarion and His Academy," meant to serve as the launching of the new Academy (Paolo Garbini, p. 65); they are: Antonio Rigo, "La teologia di Bessarione da Costantinopoli a Roma" (pp. 21-55); Concetta Bianca, "L'ambiente romano dell'Accademia" (pp. 57-63); P. Garbini, "Una cena a casa del Bessarione" (pp. 65-79); Donatella Manzoli, "La fortuna di Bessarione e lo sviluppo delle accademie a Roma" (pp. 81-99) and Antonis Fyrigos, "San Tommaso a Bisanzio, il cardinal Bessarione e la controversia su Platone e Aristotele nel Quattrocento bizantino" (pp. 101-132), where Bessarione's house in Rome is described as a meeting place for important guests (p. 60). The section "Bessaronea" (c), building on the tradition of the former eleven volumes, reproduces contributions about Bessarione's patrimony, starting with Sabina Isidori's study on "Il Cardinal Bessarione e gli affreschi della Cappella dei Santi Eugenia, Giovanni Battista e Michele Archangelo nella basilica dei Santi XII Apostoli in Roma" (pp. 135-155), casually re-discovered in 1935, and evokes Bessarione's work in favour of the Crusade and the re-union of the Churches. Following this are: Abbreviations (pp. 157-158), a Bibliography (pp. 159-179), the Chronicle of the Academy from 1976 to 2011 (pp. 181-212) and a General Index (pp. 213-214).

Even if the interest here focusses on the studies of Bessarione's theology, some pertinent information about the Academy itself is in order. The renewed Academy goes back, according to F. Sisinni, to the projects of Msgr. G. Girotti, Fr. A. Coccia and Card. P. Palazzini (p. 9). However, one cannot say without any farther modification, as the author does, that the Great Schism started in 1054 (p. 10), for the Schism was long in coming and the Union long in expiring. Bessarione was a true humanist, and his model for the Academy on the Via Appia was Plato's Academy (p. 14). Something of the warmth, the level of discourse and the cuisine of Bessarione's residence may be gathered from the context of the discussion on John 21:21-22 ("If I want him to remain until I come, what does it matter to you?") in P. Garbini's "Una cena a casa del Bessarione" (pp. 66, 75-77; on the verses from John see also the comment of A. Rigo, p. 40). No mention, though, is made of the anecdote about the "vin santo," elegantly recounted in P. Bargellini, *Il Concilio di Firenze e gli affreschi di Benozzo*, Florence 1961, p. 209, that Bessarione, during the council, namely, on tasting what was until then known as "vin pretto" and now as "vin santo," exclaimed: this wine is as good as ours from Xantho, misleading Italians into believing that their wine was a "holy" wine. For the feasts in Bessarione's house, see the foundation of the *turandalia* (p. 99), feasts, not fixed on the calendar, for merry making (*ibid.*).

In his study, A. Rigo presents Bessarione's theology in its development. His most important work is doubtlessly the *Oratio dogmatica*, placed by Bessarione himself at the beginning of the writings of his maturity (p. 21). It marked the turning point in the lengthy deliberations at the Council of Florence (1438-1439), especially by appealing to the fact that both the Greek and the Latin Fathers were inspired by

the same Spirit, which helps avoid error. It helped to rally the hesitant Greeks behind the prospective accord with the Latins. Rigo suggests a tripartite scheme to read Bessarione: (a) for or against the Latin ways; (b) for or against Thomas Aquinas; and (c) for or against Palamas (pp. 25-26). In 1436, Bessarione took a position against the Filioque both as a doctrine and as an addition to the creed (p. 26). One can thus consider Bessarione of the pre-conciliar period as anti-Latin — but was he also anti-Thomist? A letter of Bessarione to Andreas Chrysoberges going back sometime between 1437 and 1438 (cf. E. Candal, "Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino," OCP 6 (1940), pp. 417-466; and A. de Halleux, "Bessarion et le palamisme au concile de Florence," Irén 62 (1989), pp. 307-332) shows that he had a deep acquaintance with Thomas, although his criticism of Thomas from the viewpoint of the distinction between essence and energy manifest his leanings towards Palamas (pp. 28-29). That Bessarione cannot be reckoned as a Latinophrone may be gathered from the fact that he was hostile towards union right until the time before the *Oratio dogmatica* (13-24 April 1439) (p. 29). This *Oratio* exploits to the hilt the *Epigraphiai* of John Beccos. Bessarione's "defence" of Beccos against Palamas seems to go back to the Spring of 1439 (p. 31). The order in which Bessarione has put his works together is not chronological (pp. 32-33), so that we find both earlier anti-Latin writings and later anti-Greek writings. When Isidore of Kiev died on 27 April 1463, Bessarione was chosen Patriarch of Constantinople (p. 43). In his ensuing encyclical he defends the Petrine primacy. When Bessarione died in 1472 he was buried in the Church of the Twelve Apostles, Rome (p. 16).

The study of A. Fyrigos is written by the editor of Barlaam of Calabria's still extant Latin works. At the end of the 15th century the Greek world had some knowledge of Aquinas' thought (p. 101), culminating in the dispute as to whether Aristotelian philosophy or Palamism is closer to Christian dogma, a dispute in which Bessarione played a decisive part (p. 102). Bessarione was a disciple of Gemistus Plethon (p. 111). A disciple of Demetrius Cydones (p. 105), George Gemistus (d. 1452) proposed a pagan religious monism to favour the union of both Greeks and Latins (p. 103). That his synthesis was branded as pagan depends largely on the views of George Scholarios, yet his judgment should be reviewed. According to Gemistus, the Filioque is based on pagan principles (p. 105). Gemistus' *On the differences between Plato and Aristotle* ignited a dispute that raged for decades between Greek and Latin intellectuals (*ibid.*), Gemistus' intention being to pour water on the Latins' enthusiasm for Aristotle (*ibid.*). That Scholarios refused to sign the union of Florence (p. 108) does not stand the test of time — he signed, but rescinded the signature as soon as he turned back to Constantinople (cf. Gill). Scholarios' admiration for Thomas is conditioned by the latter's agreeing with Orthodoxy or not (p. 108). Scholarios mitigates the distinction between God's essence and his energies by resorting to Scotus' distinction that God's energy is "formally finite," but factually infinite (p. 109). Against Scholarios' attacks against Plato, Bessarione wrote his *In calumniatorem Platonis* (p. 121).

By its choice of authors and themes, the work has much to recommend it. Some little known aspects of Bessarione's activity, such as his programme on re-

turning as Catholic metropolitan of Nicaea after the council, deserves a separate study. Yet the present work is a good start in trying to recuperate in its full critical dignity the stature of a Greek who turned Catholic, but did not turn over it and his Academy, which had only been abandoned, but not completely forgotten.

E. G. Farrugia, S.J.

HEITH-STADE, David, *The Rudder of the Church: A Study of the Theory of Canon Law in the* Pedalion, Centre for Theology and Religious Studies – Lund University, Lund 2014, pp. 229.

Il diritto canonico è una parte integrante della vita della Chiesa ortodossa. Malgrado il fatto che nel contesto ortodosso il diritto canonico sia molto sottovalutato nell'opinione popolare e al livello pratico risulti poco funzionale, esso rimane uno dei pilastri della vita della Chiesa ortodossa. Nello stesso tempo si deve ammettere che il campo del diritto canonico ortodosso è uno dei settori in cui vi è una crisi profonda dovuta a tante ragioni. Tra queste si può nominare il fatto che dopo la divisione della Chiesa nel 1054 non è stato convocato nessun concilio ecumenico e dunque *de facto* manca un'istituzione per la direzione suprema della Chiesa ortodossa nella sua totalità. Come conseguenza attualmente nella Chiesa ortodossa esistono le norme di diritto canonico che sono più autorevoli di qualsiasi esistente autorità ecclesiastica. Nel seno della Chiesa ortodossa c'è la consapevolezza della difficoltà della situazione presente per cui vengono effettuate diverse iniziative, tra le quali diversi studi, commissioni e conferenze per trovare una soluzione sia a livello delle Chiese ortodosse locali sia a livello pan-ortodosso.

La monografia di David Heith-Stade presenta un prezioso studio approfondito sui fondamenti del diritto canonico della Chiesa ortodossa. Questo studio è dedicato a una delle più diffuse e autorevoli raccolte commentate del diritto canonico ortodosso, il *Pedalion*, dello ieromonaco Agapios (Leonardos) e del monaco Nicodemo l'Agiorita pubblicato nel 1800. In vista di ciò che è stato detto sopra lo studio sulla teoria del diritto canonico a nostro parere, è molto attuale e tempestivo. L'autore pone due domande fondamentali: "Cos'è il diritto canonico secondo il *Pedalion*? E come deve esser applicato il diritto canonico secondo il *Pedalion*?" La prima parte del lavoro riguarda la storia del *Pedalion*, e le fonti del diritto canonico (pp. 16-68). Nella parte successiva, intitolata "The Theological Foundation of Canon Law" (pp. 69-105), l'autore fa un tentativo di esaminare appunto le basi del diritto canonico secondo l'interpretazione di tre eminenti teologi del XVIII secolo: Eugenios Voulgaris, Platon Levshin, Petro Mohyla; le cui opere hanno influenzato gli autori del *Pedalion*. Dopodiché viene considerato lo stesso tema visto da Agapios e Nicodemo nel *Pedalion*. Secondo loro il diritto canonico ha il suo fondamento nell'Ecclesiologia. Il diritto canonico è infatti *il pedalion*, cioè il timone con cui viene guidata la nave della Chiesa di Cristo.

La parte più importante e attuale sono i capitoli riguardanti "The Use of Canon Law" (pp. 106-134) e "Juridical Flexibility in the Canons" (pp. 135-183), nonché

l'ultimo capitolo "Systematic Reflection on the Phenomenon of Canon Law" (pp. 184-201). In essi si cerca di rispondere alla seconda domanda: "Come applicare il diritto canonico secondo il *Pedalion*?" L'autore esamina con attenzione i casi di applicazione oppure di non applicazione delle norme di diritto. Secondo il *Pedalion* esiste una norma che di regola deve esser applicata, ma ci sono casi di *oikonomia* e simili, quando per vari motivi la Chiesa non applica rigorosamente i canoni. Questo studio è tanto più attuale quando prendiamo in considerazione il fatto dell'assenza di un codice di diritto canonico comune per le Chiese ortodosse.

In vista della possibilità di una prossima convocazione di un concilio panortodosso, le questioni dell'applicazione dei canoni, dei vari approcci alle norme antiche, alla questione del fondamento del diritto canonico assumono una certa rilevanza. La presente monografia può servire da manuale di rifermento per coloro che hanno bisogno di approfondire i vari aspetti riguardanti il diritto canonico ortodosso. Si può auspicare che vengano effettuate più ricerche in questo campo che potranno aiutare allo sviluppo del diritto canonico ortodosso che da molti anni si trova in una profonda crisi, nonché servire d'aiuto per una reciproca comprensione tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa.

Ierodiacono Grigorij (Daniil Matrusov)

HEAL, Kristian – KITCHEN, Robert (eds.), *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac "Book of Steps"* (CUA Studies in Early Christianity), The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2014, pp. 350.

In the introduction, the editors recount how positively scholars from different countries gave their contributions on the study of the *Book of Steps* in two major conferences held in 2007 at the University of Toronto and the University of Oxford. The papers read, now gathered in this volume, show how scholarship on *Liber Graduum* is taking its pace in the mainstream of Syriac studies. The studies are grouped into five parts.

Part 1: The world around the *Book of Steps*. "The Romano-Persian Frontier and the Context of the *Book of Steps*" (pp. 9-31) — Geoffrey Greatrex places the work in its general context, the marchlands of the Roman and Persian Empires in the fourth century. The fact that the author complains about the laxity of his community points to a situation of toleration, but *memra* 30 speaks of ongoing persecution and one gets the impression that the author changed residence, from Roman territory to the Persian Empire. Greatrex demonstrated that certain parts of northern Mesopotamia frequently changed hand. And so it does not necessarily follow that the author moved his residence.

"Parallel Paths: Tracing Manichaean Footprints along the Syriac *Book of Steps*" (pp. 32-40) — Timothy Pettipiece points to the fact that the *Book of Steps* in general bears a marked resemblance to the Manichean writing, *Kephalaias* or "Chapter-book." The authors of these writings are attempting to solve problems of interpretation and practice faced by their respective communities, albeit with some differences proper to each. At the end of his study, Pettipiece states that when talking

about the influences of different movements at the making of the *Book of Steps*, we can no longer afford to ignore the contributions also of the Manicheans.

"The *Book of Steps* on Magic" (pp. 41-50) — Martien Parmentier sets the *Book of Steps* within the context of the conflict between Christianity and paganism. Magic is associated to practices found in pagan religions, and Christians need not turn to these practices in their sicknesses. The Lord is the only one whom Christians must turn to in order to be healed. It is the Lord alone who wills whether the sick person should be healed or not in this world, yet the Lord gives rest to the soul in the other world. Now, this concept of rest also appears in the apocryphal writings, such as the *Gospel of Truth*, and this of course brings the *Book of Steps* within the larger context of the Catholic-Gnostic debate.

Part 2: The Text. "A Previously Unknown Reattributed Fragment from *Memra* 16 of the *Book of Steps*" (pp. 53-71) — Grigory Kessel discusses the textual history of the Book of Steps, its attribution to renowned authors of late antiquity and its reception and transmission above all by the Syriac Orthodox, but also by East Syriac and Syriac Chalcedonians. Then he draws attention to a fragment excerpted from *memra* 16, extracted in order to be included in the monastic anthology. He gives an edition of this fragment with an *apparatus*. The witnesses are quite late. The text presented by Kessel is different from that found in the Paris code used by Kmoskó, it is more elaborated in form.

"A Last Disciple of the Apostles: The 'Editor's' Preface, Rabbula's *Rules*, and the Date of the *Book of Steps*" (pp. 72-96) — Kyle Smith sets out to challenge traditional interpretations concerning the authorship and context of the *Book of Steps*. He posits that the preface to this book was written by the author himself to obscure the origin of this writing. But Smith could have well put alongside the editor's preface the introductory letter of Aphrahat's *Demonstrations*, which until today is debated whether it is a literary device or not. The same must be true here. Smith, disregarding the little we can glean from the *Book of Steps* about its context, advances a supposition that this writing was written in the fifth century in reaction to the institutionalization of Syriac asceticism under Rabbula of Edessa. However, knowing this great reformer of Syriac Christianity, who wanted to set aright the local Church and gave lifestyle instructions to both clergy and the "sons of the covenant," doubtless because measures were called for at the time, Smith's theory is quite unlikely. For even during the lifetime of the author of the *Book of Steps*, he was already calling attention to the Perfect to live accordingly. Therefore, the traditional fourth century date for the *Book of Steps* cannot be easily dismantled.

Part 3: Biblical exegesis. "Biblical Exegesis in the Syriac *Book of Steps*: A Preliminary Survey" (pp. 99-118) — René Roux thinks that understanding the *mens exegetica* of the author of the *Book of Steps* can shed light on the obscure problem of his theological milieu. The biblical exegesis in the *Book of Steps* shows archaic features, with almost no trace of allegory. Contradictory statements in the Scriptures need to be harmonized. Roux draws the conclusion that the *Book of Steps'* "exegetical effort can partly be described as an orthodox answer to a marcionitic theological milieu" (p. 118). And by emphasizing free will, it takes its stand against Gnostics and Manicheans as well.

"Did the Author of the *Book of Steps* Understand Paul?" (pp. 119-127) — Matthias Westerhoff shows how the Pauline teaching concerning the gifts in 1Cor. is developed further by the author of the *Book of Steps*, transferring the charismatic heritage into his own times. Although he believes in the charismatic form of the Church, he shifts the emphasis to the gift of teaching. Compared to John Chrysostom who sustains that the prophetic gift of preaching is prominent since it is the source of other gifts, the author of the *Book of Steps* is "more radical in that he relies on the weakness of the Word alone" (p. 127). For Westerhoff the author *did* understand Paul.

Part 4: Theological perspectives. "A Broken Mind: The Path to Knowledge in the *Book of Steps*" (pp. 131-155) — Jeff W. Childers presents an overview of epistemological assumptions at work in the *Book of Steps*, presuming that a vital connection exists between virtuous practices, the mind and its proper functioning, and the quest for truth. Childers points out how the *Book of Steps* stands out in its rejection of individualistic and isolationist asceticism, while insisting that the aims of perfection can be obtained only if embedded within the larger community. In fact, practices of "breaking the mind" are communal in nature.

"The Perfect and Perfection in the *Book of Steps*" (pp. 156-172) — Pablo Argárate states that without any doubt the quest for perfection builds the center of the *Book of Steps*. In it we find repeatedly the emphasis on unlimited love, extended even to one's murderers. After the Lord, our examples of unlimited love are Stephen and the apostles. This perfection is only granted when we are filled with the Paraclete and the Lord dwells in us. As such, the *Book of Steps* may be situated in the history and interpretation of the Sermon of the Mount.

"You Are What You Eat: Dietary Metaphors in the Syriac *Book of Steps*" (pp. 173-189) — Kelli E. Bryant explicates the way in which the author creatively applies traditional biblical images in order to vividly picture the status of different groups within his community: "vegetables for the sick," "milk for children," and "solid food" for the Perfect. The author draws on two passages — 1 Corinthians and Hebrews — applying the metaphors in an unexpected way, not necessarily suggested by the New Testament context, but by the current problems in his community.

"Falling from the Path of Perfection: Sin in the Syriac *Book of Steps*" (pp. 190-201) — Tera Stidham Harmon describes the *Book of Steps* as "a practical text exhorting its readers to live holier lives." Sin disrupts relationships, and the author gives instructions in order to overcome sin. The community he addresses is composed of different individuals poised in a journey with a steep ascent ahead. As they travel, they need to contend with sin through ascetic disciplines. Thus they participate with Christ in reversing the effects of Adam's sin, and return to the pristine state of original humanity, in communion with God.

Part 5: Practices of asceticism. "Disturbed Sinners: In Pursuit of Sanctity in the *Book of Steps*" (pp. 205-220) — Robert A. Kitchen starts his study by bracketing for a moment the critical function of celibacy in the author's perception of Christian life and to examine another critical aspect of holiness, namely, "the spiritual state denoting an intimate relationship with and transformation by the divine" (p. 205).

In defining holiness, Kitchen draws on Karl Barth's and John B. Webster's points of view, and notes that perfection in the *Book of Steps* does not necessarily equal holiness. To the question "Are the Perfect holy?" Kitchen answers yes, as long as they remain "disturbed" — perhaps disturbance being holy anxiety.

"Marriage and Sexuality in the *Book of Steps*: From Encratism to Orthodoxy" (pp. 221-261) — Sergey Minov points to some inconsistency in the position taken by the author of the *Book of Steps* on marriage: on one side, he presents it as a negative outcome of the fall, grudgingly tolerated by God. On the other side, he acknowledges its legitimacy under the new dispensation of the return to the angelic state of perfection inaugurated by Christ. This ambivalence shows the author's indebtedness to the Encratite tradition and thus sets him apart from his contemporaries Aphrahat and Ephrem. We wonder if this feature can allow us to suppose that the author belonged to the community that originally had been in direct contact with Tatian.

"'Hidden Work' of the Heart and Spiritual Progression in the *Book of Steps*" (pp. 262-272) — Thomas Kollamparampil says how crucial the purity of heart is in determining one's spiritual growth. Spiritual life is an engagement between the divine and the human. It is a journey from the visible to the invisible, and in this journey we need to imitate the Lord in bearing sufferings, until we reach the place of peace where our Lord resides. Then we shall enter into the bridal chamber and our wedding garments will be made of good works.

"Reading the Ascetic Ideal into Genesis 1 — 3: Hermeneutic Strategies in the *Book of Steps* Memra 21" (pp. 273-296) — Aryeh Kofsky and Serge Ruzer state that it is not their aim to provide a comprehensive analysis of this *memra* — in which Adam and Eve in paradise before the fall are portrayed as models of perfect ascetics — but rather to focus on its explicit and implicit exegetical devices. As a whole, they note that the *Book of Steps* "is not an exegetical treatise, but an ascetic manifesto" (p. 296). They show how the author's ascetic agenda shaped his hermeneutical approach to the biblical narrative about the Garden of Eden. The uncommon elaboration of the comparison between Christ and Adam is remarkable. Furthermore, Kofsky and Ruzer point out that in the *Book of Steps* there is no emphasis on the death of Christ as a redeeming sacrifice, rather, it is on his crucifixion as an ultimate example of the detachment from earthly existence. We can easily assume that this is due to the fact that the author is more concerned in giving an example to imitate in the journey toward perfection than reflecting on the redemptive act of Christ. The following contribution, the last but not least, in some way deals with this aspect.

"Lowering in Order to Be Raised, Emptying in Order to be Filled: The Ascetical System of the *Book of Steps*" (pp. 297-312) — Jason Scully stresses that the purity of heart is not in itself the end of ascetic life, but rather the necessary state for God to begin transforming the individual. One breaks his mind and lowers himself in order to be raised up and exalted by God. In this study Scully addresses two issues found in recent scholarship on the *Book of Steps*. The first issue is the tendency to view the asceticism of the *Book of Steps* as a unique phenomenon. For Cully, although some aspects found in it are unique, it still needs to be placed within

the larger trajectory of fourth-century Syriac and Greek Christianity. The second issue is the accusation that the author of the *Book of Steps* proposes a model of redemption through example instead of one where redemption occurs through mystical union with Christ. Scully cites Diana Juhl who says that the *Book of Steps'* emphasis on the imitation of Christ limits the need for the grace through Christ's redeeming act on the cross. Such reading sees Christ as exemplar rather than redeemer. Scully sustains that although the author "does not explicitly mention the redeeming work of the incarnate Christ, he certainly alludes to it when he mentions Christ's self-emptying" (p. 312).

This "*tour d'horizon*" as Columba Stewart calls it ("By Way of a Preface," p. x), is indeed worth taking, and there is much yet in the *Book of Steps* to explore. A good start would be taking your own copy of this "enigmatic" literary piece of Syriac Christianity and embarking on a journey into the all-too-human and steep world of the anonymous author of the *Book of Steps*.

N. Macabasag

IHSSEN LLEWELLYN, Brenda, *John Moschos' Spiritual Meadow: Authority and Autonomy at the End of the Antique World*, Ashgate, Padstow Cornwall 2014, pp. xvi + 181.

Questo libro è una lettura particolare dei detti spirituali di vari Padri del deserto e asceti raccolti nell'opera attribuita a Giovanni Moschos il *Prato spirituale*. La particolarità di questa lettura risiede nella volontà dell'autrice di provare, come dice lei stessa nell'introduzione (p. 15), a ricostruire un po' del contesto sociale dell'impero bizantino tardo-medievale (VI-VII secolo). Lo scopo è individuare con precisione che cosa si celi dietro le singole parole, per scoprirne il significato profondo e comprendere le tematiche affrontate come la morale, la sacramentale, povertà, miracoli, ascesi, relazione tra laici e monaci, salute, morte ed altro. A nostro avviso l'autrice ha realizzato il suo scopo in maniera eccellente.

Nella parte introduttiva del libro (pp. 1-17), la Ihssen inizia ad analizzare le varie opinioni sulla vita e sulla biografia di Moschos. Le informazioni biografiche si incentrano soprattutto sugli spostamenti in Palestina ed Egitto, dove con il compagno di viaggio Sofronio (futuro patriarca di Gerusalemme), ha potuto ascoltare e raccogliere i detti dei Padri del deserto nei diversi monasteri dell'area. La più importante nota biografica su cui si sofferma l'autrice è relativa al luogo in cui morì Moschos: Roma o la nuova Roma. Su questo presenta le diverse opinioni che interpretano una frase dello stesso Moschos: "ἡ τῶν Ρωμαίων μεγάλη πόλις".

Un carattere interessante della metodologia di B. Ihssen risiede nel restare neutrale su questioni di scarso interesse, limitandosi a esporre semplicemente le opinioni dei diversi studiosi. Ciò è ben evidente nella presentazione della vita di Moschos, ma anche quando l'autrice parla dell'autenticità dell'opera intera, ossia, se quella che abbiamo oggi sia la stessa elaborata da Moschos. Ciò che invece interessa il suo studio sono i detti stessi e cosa questi riflettano della vita dell'epoca in generale. Ed è proprio su questi che si ferma dettagliatamente, analizzando

il genere letterario dell'opera ed offrendo una discussione, prendendo posizione, sulle diverse opinioni esistenti. Da rilevare che alcuni detti non sono dell'epoca di Moschos ma vengono analizzati dall'autrice in quanto probabilmente afferenti all'arco cronologico oggetto della sua indagine.

Per la ricercatrice il contesto storico-sociale in cui è scritto il *Prato spirituale* assume un ruolo fondamentale. La discussione cristologica, ad esempio, tra i calcedonesi e non-calcedonesi è un punto focale per comprendere in quale modo Moschos, che è un calcedonese, attraverso i detti che ci fornisce rifletta sull'ortodossia del concilio di Calcedonia. Molti altri sono gli eventi storici che hanno lasciato la loro impronta nella storia dei secoli VI-VII e che l'autrice menziona, e soprattutto quelli riguardanti la vita monastica della Siria, Egitto e Palestina, ossia i luogi di produzione dei detti del *Prato spirituale*. Nell'introduzione la studiosa illustra lo scopo del volume, precisando anche al lettore quale testo greco e quali traduzioni sono state utilizzate, come evidente anche nelle note del suo studio.

Il libro è diviso in quattro capitoli. Il primo capitolo (pp. 19-44) ha come tema i monaci nel *Prato spirituale* di Moschos. L'interesse della studiosa è quello di capire come il programma ascetico dei monaci riceva prove e come esso possa migliorarsi. Nel suo studio la Ihssen spesso inizia un pensiero legandolo all'attualità del nostro tempo, come anche nell'introduzione al primo capitolo. Dopo una tale introduzione attraverso la quale il lettore entra nel mondo monastico bizantino e le sue particolarità, i tipi dei monaci soprattutto gli anacoreti, si affronta il tema delle prove dei monaci. Il metodo che B. Ihssen ha scelto in tutto il suo studio è quello di menzionare, raccontando e a volte anche citando, un detto o una storia di un monaco, per poi successivamente analizzarlo esaminandolo nel suo contesto sia generale che particolare. Ciò richiede a volte conoscenza di altre raccolte di detti dei Padri del deserto e della vita spirituale e monastica bizantina. Tali conoscenze previe, ben presenti nella nostra studiosa, sono state fatte confluire nelle note che danno al lettore un importante riferimento ed uno spunto per un ulteriore approfondimento. Per le prove dei monaci la studiosa spiega anzitutto cosa sia l'anacoreta e cosa siano gli altri tipi di monachesimo orientale. Successivamente racconta e descrive una serie dei detti riguardanti le prove in cui cadono alcuni monaci e che allo stesso tempo sono prove del loro programma ascetico, ossia, dimostrano la profondità spirituale a cui sono pervenuti. Il secondo punto del capitolo è vedere come alcuni detti dei Padri del deserto ci aiutano a comprendere come il monaco migliori il suo programma ascetico. Lo scopo di tale capitolo è mostrare una relazione tra comunità monastica e quella laica. Ad esempio, in alcuni detti, come ha mostrato la ricercatrice, alcuni monaci imparano da alcune esperienze che vengono raccontate da laici. Per B. Ihssen questi detti sono un mezzo con cui si potrebbe imparare molto sul contesto storico sociale dell'impero bizantino orientale in quell'epoca.

Il secondo capitolo (pp. 45-69) ha come tema la ricchezza nel *Prato spirituale*. La studiosa inizia con un'introduzione con cui prova ad avvicinare il lettore al mondo monastico e alla sua posizione nei confronti dei soldi, della ricchezza ecc. partendo dall'analisi della crisi economica dell'epoca, cosa che il lettore vive e ca-

pisce, e così lo aiuta a entrare gradualmente nel mondo monastico e la sua povertà. Il primo tema in questo capitolo è incentrato sul come il fulcro della visione monastica sulla povertà risiede in Cristo stesso identificato con il povero sofferente. Lo sfondo e la base teologica, come dice la Ihssen, si trovano nel vangelo stesso. Tale pensiero sviluppato all'epoca dai Padri della Chiesa viene ripercorso in maniera dettagliata. In seguito vengono raccontati e commentati alcuni detti che confrontano il tema della povertà dei monaci e la loro visione sulla povertà. La studiosa, però non si sofferma solo nel presentare questi detti ma, come già accennato, cerca di capirne meglio il contesto sociale: questi detti l'hanno guidata a cercare e trovare, ad esempio, l'esistenza del sistema filantropico sviluppato nelle grandi città come quella di Antiochia. Certamente per Moschos, il dogma cristologico calcedonese è quello che permette di identificare Cristo, secondo la sua natura umana, con il povero, evidenza che per la studiosa è fondamentale. Allo stesso tempo, per i monaci la scelta della povertà è anche uno strumento per acquisire la salvezza. Rinunciare alla ricchezza e scegliere la vita semplice è un tema rivelato da tanti racconti nel *Prato spirituale* di Moschos. L'ultimo punto che riguarda la povertà e i soldi è il dare, ossia, l'elemosina. Attraverso alcuni detti la studiosa mostra che per la vita monastica orientale, l'elemosina non ha da fare con chi riceve quanto invece con chi dà. E nello specifico, il modo con cui si rinuncia alla ricchezza, la posizione tenuta nei confronti dei soldi, la volontà di dare, in che modo e per quale scopo. La studiosa ha provato un po' anche a leggere tra le righe indagando il rapporto che esisteva tra il mondo laico civile e quello monastico e l'influsso della visione monastica riguardante la povertà e la ricchezza sui laici.

Il terzo capitolo (pp. 71-103) ha come tema la medicina e la cura delle malattie. A nostro avviso in questo capitolo la studiosa ha utilizzato una bibliografia particolarmente interessante, ampia ed esaustiva di tutto il tema, non soltanto relativamente alla vita monastica in Bisanzio ma anche a ciò che riguarda la scienza medica bizantina, il suo sviluppo e le diverse posizioni sulla ricezione o meno di cure da parte dei medici. La Ihssen analizza inoltre la visione teologica sulla cura del corpo nell'impero bizantino orientale, il ruolo dei medici e le opinioni di alcuni Padri tra cui Basilio il Grande, che hanno studiato medicina. Con questo la studiosa ha provato a dimostrare che la cura delle malattie non è stata sempre vista in maniera negativa, ossia, la malattia non faceva sempre parte del programma ascetico dei monaci. A suo avviso l'assenza dei medici nei racconti di Moschos non dimostra che per tutti i monaci la malattia fosse una grazia divina e un tipo di ascesi. Perciò, vengono analizzati alcuni racconti nei quali chiaramente si evince l'opinione secondo cui la malattia veniva curata e guarita. A volte la malattia assume un aspetto spirituale, come ben evidente in altri racconti del *Prato spirituale*. Questo spinge la studiosa a cercare di comprendere anche il rapporto tra malattia, corpo e anima e l'aspetto soteriologico e spirituale sotteso ad un racconto. Tale lettura a volte aiuta a capire il valore del raccontare i miracoli in alcuni detti dei Padri del deserto. L'ultimo punto che affronta la ricercatrice in questo capitolo è il ruolo positivo o negativo della malattia, per la salvezza degli uomini, sia monaci che laici.

L'ultimo capitolo del libro, ossia il quarto (pp. 105-136) ha come tema la morte

e la predestinazione. Già dall'introduzione la studiosa chiarisce lo scopo del capitolo. Analizza poi il significato del termine predestinazione, come è stato compreso in Oriente e quale sarebbe la sua differenza con il destino. Il tutto attraverso alcuni detti che mostrano come Dio rivela ad alcuni monaci il tempo della loro morte. Nel commentare tali racconti la Ihssen cerca di arrivare allo scopo del messaggio teologico-spirituale dietro tali predestinazioni. Successivamente la studiosa confronta il tema del corpo morto e la sua relazione con gli uomini viventi. Per fare questo, la Ihssen fa riferimento ad alcuni detti che narrano del trasferimento dei corpi di alcuni anacoreti al monastero cui appartenevano. La base di questo tema è chiara, il trasferimento del corpo accade soltanto se l'anacoreta vuole che il suo corpo sia trasferito al monastero. Dietro tale volontà si può capire il rapporto tra il morto e il vivo nella società bizantina del VI-VII secolo e il rispetto dato anche al corpo morto. Tale rispetto è anche mostrato dalla studiosa nell'analisi dei detti che narrano come anche il corpo dopo la morte resti immagine di Dio per cui non deve essere rovinato. Lo studio prosegue con l'analisi dei detti in cui si raccontano alcuni effetti dei corpi di morti che ne rivelano il carattere in vita: beata, cattiva, eretica ecc. Ciò indica anche la relazione tra il deceduto e la sua comunità. Il capitolo termina con il detto che ha motivato la studiosa ad intraprendere la ricerca e a scrivere questo libro. Tale detto e motivo è descritto nella premessa del libro, ma nel quarto capitolo, viene menzionato in maniera dettagliata, laddove la studiosa parla dei corpi comici. Il capitolo termina con la questione della commedia e il ridere nei detti dei monaci e il loro ruolo spirituale. A nostro avviso B. Ihnnes ha deliberatamente iniziato e concluso il suo libro con lo stesso detto, in modo da consentire al lettore di riflettere su come la lettura di un detto possa divenire una ricerca profonda.

Nella conclusione l'autrice riassume tutto il volume evidenziando lo scopo che l'ha spinta alla ricerca (pp. 137-144). Segue un'ampia bibliografia (pp. 145-174) a nostro avviso di particolare importanza ed interesse per gli studiosi di spiritualità orientale in tutti i suoi aspetti. Alla fine la studiosa ha messo un indice (pp. 175-181) di alcuni termini che facilita la ricerca nel suo importante libro.

B. Ebeid

NOSNITSIN, Denis (ed.), *Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia*. Proceedings of the International Workshop *Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia: History, Change and Cultural Heritage*, Hamburg, July 15-16, 2011 (Supplement to Aethiopica. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies, 2), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013, pp. xvii + 188.

This work follows the publication of its "sibling" which appeared in the same year with close similarities to it, under the title: Denis Nosnitsin, *Churches and Monasteries of Təgray. A Survey of Manuscript Collections* (Supplement to Aethiopica. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies, 1), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013. The contents of the book are outlined in the Preface. The opening lines read: "the present volume collects the revised version of papers read

during the first workshop convened, on 15 and 16 July 2011, by the project Ethio-SPaRe: Cultural Heritage of Christian Ethiopia — Salvation, Preservation and Research, on the premises of the Hiob Ludolf Research Centre for Ethiopian Studies at Hamburg University. The project, supported by an Independent Researcher Starting Grant of the European Research Council within the 7th EU Framework Programme 'IDEAS', focuses on securing, cataloguing and analyzing Ethiopia's rich written heritage". The contributions are preceded by a resounding endorsement by the late and sorely missed Professor Gianfranco Fiaccadori, a passionate and meticulous savant of Ethiopian studies (beside his specialization in Byzantine history). The following passage which has a polemical overtone, is worth mentioning: "Ethiopian studies have enjoyed a new and exceptionally creative era ... In some respects, they are now at a turning point, between a remarkable surge of interest in a neglected area of Eastern Christianity and readymade scholarly visions aimed at 'rewriting history' by ignoring its sources or by taking them (mostly in translation) as documents of 'historical myth' and 'political strategy' — not to mention the emphasis on such abused categories as 'network', 'place of memory' or 'fabrication of images'" (p. [xi]). Time has not been generous enough to give the reader a chance to ask Professor Fiaccadori for an explanation as to why he so enthusiastically presents a work in which "monastic network," appears to be a key term, and to which he rightly objects (labeling it "abusive"). In fact, the second part of the volume is entitled: "monastic network" (pp. 23-88). "Network," predicated to an Ethiopian monastic institutional set-up is a neologism, if not perhaps a misnomer. It is well known that in Abyssinian Christianity, monastic affiliation is built upon the acknowledgement of a common monastic genealogy (always going back to Anthony, Paul, Pacomius and Macarius) and upon the observance of the Rule. The rallying point of monastic communities is "a leader" around whom there is family that comes together as *śəmrät* = accord, *maḫbär* = community, *andənnät* = unity, all technical terms reflecting the classical word κοινωνία "communion, fellowship, coenobitic life style". The general pattern is that in terms of administration, each monastery or monastic estate, are autonomous. Even where there is an allegiance to a common founder, the head of a monastery does not avail himself of the personnel, nor of the material resources of a fellow monastery, unless the opposite is stated by law (e.g. the case of two monasteries founded by Abunä Yonas of Bur in Eritrea). Put more simply, there is no central power in a vast scale, comparable to some religious orders and congregations in the West.

The book is structured in three major parts. The first part, entitled "Introducing the Subject," contains two articles. The second part: "Monastic Networks" offers three articles which seem to be the core of the book. The three of them focus on ancient and medieval monastic sites and monastic families. Part 3 proposes three "Case Studies" which, among other things, deal with sites visited and studied by Denis Nosnitsin and his team. Three of the articles in the book have been written by Nosnitsin. One might have objections and reservations (and there are some) to his articles and to the other papers as well, but what I feel is more honest and constructive to do, is to express solidarity and encouragement to this valiant study

group. It is our wish that Hamburg University will continue to yield good fruits. The book ends with an Index of names and with Plates (pp. 145-188) displaying a wonderful series of pictures of ecclesiastic sites and vessels, of paintings as well as of inscriptions and manuscripts.

Tedros Abraha

RICCARDI, Andrea, *La strage dei cristiani. Mardin, gli armeni e la fine di un mondo* (Storia e Società), Editori Laterza, Bari – Roma 2015, pp. 238.

Andrea Riccardi, fondatore della Comunità di Sant'Egidio e storico del mondo contemporaneo e in particolare del cristianesimo, e autore di numerose pubblicazioni sulla convivenza tra cristiani e musulmani, come *Islam e Occidente. Riflessioni per la convivenza* (con M. Camdessus, J. Daniel e U. Eco, 2002), nonché *Mediterraneo. Cristianesimo e Islam tra coabitazione e conflitto* (1997), pubblica in quest'anno del centenario del genocidio armeno un altro libro sulla dolorosa storia di questa convivenza nell'Impero ottomano. In otto capitoli ben concisi l'A. ricapitola non solo la tragedia che colpì nel 1915 Mardin, "la magica città sulla collina", ma evoca anche le deportazioni, la vendita di donne e di bambini, i massacri, gli sgozzamenti e rapimenti di cui furono vittime non solo gli armeni ma tutte le minoranze cristiane durante la prima guerra mondiale. Una strage che purtroppo continua a consumarsi fino ad oggi, cent'anni dopo, in Siria e in Iraq a pochi chilometri da Mardin. La domanda di allora è ancora attuale e l'A. la riassume con parole lapidarie: "Da dove viene tanta ferocia?" Il libro ci apre prima di tutto "una finestra sul massacro", per riprendere il titolo dell'opera omonima di M. Impagliazzo; lo stile vivo e fluido in cui vengono narrati gli eventi tragici meraviglia il lettore che può porsi ad ogni pagina la domanda: "cosa ha fatto sì che la situazione diventasse così crudele? perché?". Dal libro appare che i cristiani, sul modello del Vescovo armeno cattolico di Mardin e martire Ignazio Maloyan, si aggrapparono alla loro lealtà verso l'Impero ottomano, alla loro fiducia nella giustizia e nell'amicizia da parte delle autorità turche. La protezione delle Potenze europee, tramite il sistema delle capitolazioni, e il lealismo cristiano non servirono a nulla per scongiurare la tragedia. Altri, invece, come i siriaci del Tur Abdin e soprattutto gli assiri del Hakkari, seguirono l'opzione della resistenza armata piuttosto che della convivenza pacifica. Altri ancora si rifugiarono nelle regioni quasi inaccessibili del Sirjan e furono protetti dagli Yazidi. Da questo punto di vista, l'A. dimostra molto chiaramente come non esistesse un fronte unico delle varie minoranze cristiane di fronte al potere musulmano. I rapporti, per esempio, tra siri ortodossi giacobiti e siri cattolici furono molto tesi.

Dopo questa "finestra" sulle atrocità, ci si chiede se sia sufficiente considerarle solo un massacro di cristiani da parte di musulmani. Certamente ci furono dei musulmani e dei curdi "giusti" che si opposero ai massacri, ma tanti altri vi assistettero inermi o indifferenti. L'A. sottolinea come il negazionismo turco abbia "impedito, per anni, l'emergere di un panorama articolato dell'atteggiamento dei

musulmani nei confronti dei massacri" (p. 104). Anche se questa negazione fa parte integrante della ricostruzione ufficiale della storia della Turchia dopo la prima guerra mondiale, l'A. si chiede: "come hanno potuto compiere e assecondare i massacri tanti funzionari e tanti credenti... bastavano le motivazioni nazionaliste?" (p. 111). Qui il libro prende una svolta molto interessante e prova ad andare alle radici della domanda "perché questi massacri così feroci?". Prima di tutto, vengono presentati come un atto di guerra, cioè "come una guerra preventiva contro chi appare un sicuro nemico nel futuro" (p. 112). Appunto, gli armeni furono considerati come rivoluzionari, traditori e alleati dei russi e quindi come "nemico interno" e agli armeni venivano assimilati tutti gli altri cristiani. Un secondo elemento fu il fanatismo religioso eccitato dalla proclamazione del *jihad* contro gli "infedeli e i nemici della fede" (p. 115) che fomentò l'avversione necessaria ad alimentare la violenza delle masse musulmane. "La proclamata guerra santa ai nemici esterni e interni è forse l'elemento più importante di mobilitazione e consenso attorno alle deportazioni e ai massacri. Il richiamo all'Islam ritorna in tante testimonianze come giustificazione dei massacri" (p. 118). Tuttavia, l'A. non si limita a questa spiegazione ma va alle radici di quel fanatismo nazionalistico e religioso, cioè alla ideologia che ispirò il piano di epurazione etnica degli armeni, dei cristiani e in un senso più largo di tutti gli altri elementi non-turchi, quindi comprendendo anche i curdi. Per salvare la Turchia, "i Giovani Turchi giunsero ad affermare che in Turchia non c'era posto per i non-musulmani perché non assimilabili al carattere nazionale turco" (p. 150). Bisognava turchizzare l'impero, cioè "la Turchia ai turchi". L'A. consacra il capitolo VI "I dirigenti" ai pensatori del progetto della turchizazzione dell'Impero a partire dalla lingua e dall'educazione, di cui furono gli esecutori Talaat, Enver e Djemal pascià. Si tratta soprattutto di Ziya Gökalp, padre della sociologia turca e poeta, e di Mehmed Rechid, Vali di Diarbekir chiamato Rechid il *Nerone*. L'A. si sofferma sulla loro biografia spiegando come maturò nella mente di questi personaggi il progetto dell'epurazione etnica dei non-musulmani nella popolazione e per prima degli armeni. Gökalp "proiettò sull'intera politica nazionale anche la sua esperienza della provincia: la turchizazzione attraverso l'ingegneria etnica divenne la risposta alla crisi e alla fragilità dell'Impero" (p. 154). Mentre per il medico Rechid: "il genocidio diventò una forma assoluta di uccisione in nome del risanamento" (p. 161), come per i medici nazisti. "I massacri degli armeni sarebbero stati misure curative e preventive contro la grande malattia che attanagliava il corpo dell'impero" (p. 161).

Uno potrebbe chiedersi perché fino ad oggi il genocidio degli armeni, dei cristiani non sia stato riconosciuto dalla Turchia moderna. La risposta data dall'A. è che "c'è una continuità tra la politica dei Giovani Turchi e la nazionalizzazione condotta dalla Repubblica. Per formare una nuova classe dirigente, i kemalisti, che assunsero il controllo politico, si collegarono ai gruppi unionisti" (p. 144). In un certo senso la Repubblica kemalista di Atatürk è l'erede dei Giovanni Turchi. Dopo le pulizie etniche essa ha continuato a cancellare il patrimonio storico-culturale cristiano (spoliazione dei beni cosiddetti abbandonati dai cristiani, trasformazione o distruzione degli edifici cultuali, cambiamento della toponimia). Un lungo

silenzio, durante il quale le Chiese orientali non hanno avuto le risorse per gestire la memoria delle stragi (forse anche perché impegnate a sopravvivere), ha avvolto la memoria dei massacri. La storia di Mardin pare "quella di una strage nascosta e di una piccola comunità remota" (p. 182).

Qui ha luogo un'altra svolta nel libro quando l'A. afferma che "la grande differenza tra Mardin e tante altre città turche è che, nella città sulla collina, i cristiani esistono ancora" (p. 187). Ma oggi — per quanto è rimasto di quel patrimonio cristiano — esiste un altro atteggiamento verso le minoranze cristiane. Ci si potrebbe chiedere: non è "troppo tardi" dal momento che "ormai i cristiani non ci sono quasi più? ... si tratterebbe di una musealizazzione del cristianesimo, comoda per mostrare una Turchia liberale" (p. 189). Perché oggi la Turchia vorrebbe recuperare il pluralismo e presentarsi come terra di rifugio dei cristiani profughi della Siria? L'A. accenna al fenomeno degli armeni islamizzati o cripto-armeni che ritornano alla fede cristiana dei loro antenati. Che si tratti della nonna armena di Fethye Çetin, autore del libro *Heranush mia nonna* (2004) o dell'artista rock turco Yaṣar Kurt che ricevette il battesimo nella Chiesa armena o ancora del famoso giornalista turco armeno Hrant Dink assassinato nel 2007, riemerge in Turchia un passato che diventa sempre più difficile nascondere ed evoca invece con più forza la convivenza come unica soluzione finale. L'A. cita Hrant Dink: "Difendere il vivere insieme: tale dev'essere il nostro solo obiettivo. Questa via è quella che ci dettano la ragione e la coscienza" (p. 204). L'A. conclude che "solo attraverso la ricostruzione di una storia difficile, ma comune a tutti — armeni, cristiani, turchi, curdi — la Turchia potrà rinnovare le basi per vivere insieme nel pluralismo profondo... e in un condiviso senso di unità nazionale" (p. 209). La Turchia è da sempre profondamente segnata da una storia di convivenza. "Questa storia, difficile e tragica, è stata quella di Mardin che ne porta in sé le tracce" (p. 209). È a Mardin che il commovente e bel libro di Andrea Riccardi vuol essere un omaggio: Mardin, come luogo della fine di un mondo ma anche dell'inizio di una nuova possibile convivenza. "La premessa per vivere insieme è comprendere la storia. Solo così se ne può scrivere una nuova" (p. 210).

G. H. Ruyssen, S.J.

Селезнев, Н. Н., *Йōханнāн Бар Зō'бū и его «Истолкование таин»: Критический текст, перевод, исследование,* Российский государственный гуманитарный университет, Институт восточных культур и античности, Москва 2014, pp. 224 / Seleznyov, Nikolai N., *Yōḥannān Bar Zō'bī and his "Explanation of the mysteries"*, Critical Text, Russian Translation from Syriac, and Investigation, Russian State University for the Humanities, Institute for Oriental and Classical Studies, Moscow 2014, pp. 224.

The book under review is a very welcome contribution to the study of Syriac literature as it contains the first critical edition of an important late Syriac commentary on the liturgy written by a 12th-13th-century East Syriac author, John Bar Zō'bī, that was prepared by Nikolai Seleznyov, an associate professor at the

Russian State University for the Humanities, well-known specialist in Syriac and Arabic Christian Literature, and author of the following articles regarding the same document: N. Seleznyov, ["East-Syriac author of the 12th-13th c., John bar Zō'bī, and his Prologue to the *Puššāq 'rāzē*"], *Точки/Puncta* 9 (2010), pp. 9-48; N. Seleznyov – Yu. Furman, ["From the alphabet to the cause of all causes: Yōḥannān bar Zō'bī – an East-Syriac author and his metrical treatises"], *Institutionis Conditori: Essays in Honour of Ilya Smirnov*, Moscow 2013, pp. 219-227; N. Seleznyov, ["Seven canons and nine signs: Doctrinal part of the liturgical poem of John bar Zo'bi *Explanation of the Mysteries*"], *Miscellanea Orientalia Christiana*, Moscow 2014, pp. 92-127.

Bar Zō'bī is known as a learned monk who produced the works on such different subjects as Syriac grammar, philosophy, theology and liturgy. Unfortunately, like many other representatives of the late Syriac literature his literary output has not attracted much scholarly attention. This state of affairs is especially lamentable as even a little research done on his works shows that Bar Zō'bī is an original transmitter of various aspects of East Syriac tradition (for example, the fact that most of his works are in verse, may be explained perhaps as an endeavor to follow the literary trend of his day) whose faithfulness to the past and openness to the present make his works a valuable material for the students of Syriac Christianity. Some will find in his texts the evidence for the (sometimes lost) earlier sources; others may expose the figure of Bar Zō'bī himself to analysis as a distinct exponent of the contemporary culture (in this respect a methodological caveat needs to be raised: it is crucial to distinguish between the source(s) used by Bar Zō'bī and his personal input). Undoubtedly, many more aspects of significance will be revealed as his works will become available to the interested readers.

The *Explanation of the mysteries* (*Puššāq rāzē*) along with two other texts (both remain unedited) constitute a group of works that deal with the subject of theology and liturgy. Thus, the *Well-woven fabric* (*Zqōrā mlaḥmā*) can be justly considered as a dogmatic opus magnum of the author, whereas a smaller treatise *On leaven* (*'Al šatestā da-ḥmīrā qaddīšā*) traces the origin of leaven as a piece of bread distributed by Christ during the Last Supper that was mixed with blood that poured forth out of his side to which was later added flour and salt.

The Introduction to the edition of the *Explanation of the mysteries* contains succinct information about the author, his life and oeuvre (pp. 5-28). Thus, available accounts on the life of Bar Zō'bī enable us to place the floruit of the author at the turn of the 12th-13th century. At the same time N.S. challenges an opinion of J. M. Fiey who was inclined to accept that a poem on the pillage of the monastery of Bēth Qōqē by the Mongols in 1235 AD can be taken as a reliable document for Bar Zō'bī's life. In terms of intellectual activity, Seleznyov situates Bar Zō'bī in the context of the Syriac Renaissance that is characterized, on the one hand, by its openness to the Islamic culture but, on the other hand, is at pains to manifest that its best achievements can be applied to the Syriac language and Syriac Christian tradition. It may be added here that Bar Zō'bī's commentary has a lot in common (in terms of literary form, handling of the sources, etc.) with other contemporary poetic compositions that have a didactic character and a comparative study may

help to understand better the intellectual climate of that period (see, for example, the analysis of a poem on man as microcosm attributed to a 13th-century author, Giwargis Wardā, in G. J. Reinink, "Man as Microcosm: a Syriac Didactic Poem and Its Prose Background," in A. Harder, A. A. MacDonald, G.J. Reinink (eds.), *Calliope's Classroom. Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*, Peeters, Louvain 2007, pp. 123-152).

An extensive (a total of 1252 lines) *Explanation of the mysteries* was composed by Bar Zō'bī in seven-syllable meter and from the point of view of its composition is proposed by Seleznyov to be divided into four parts: prologue (ll. 1-108), explanation of the liturgy (ll. 109-894), doctrinal part (ll. 895-1124) and an explanation of church's internal arrangement (ll. 1125-1244). The Prologue summarizes the entire history of salvation that in more detail is dealt with by Bar Zō'bī in his *Well-woven fabric*. Briefly analyzing its content, Seleznyov highlights a general pedagogical character of Bar Zō'bī's narrative and reveals some interesting parallels with earlier literature. A central part of the text, a proper explanation of the liturgy, is devoted to the interpretation of anaphora seen mostly as a progressive depiction of Christ's salvific activity. The question of the liturgy commented upon by Bar Zō'bī escapes a straightforward solution and Seleznyov argues that Bar Zō'bī had a liturgy of Mar Addai and Mar Mārī in mind while composing the commentary. In the doctrinal part, Bar Zō'bī delves deeply into symbolic interpretation of some numerical traits of the liturgy. One of the possible sources in this section may have been John bar Penkāyē (7th cent.) as suggested by the study of Yulia Furman (Yu. Furman, ["The first day of the Creation and 'the first natures' in the History of the Temporal World of John bar Penkaye"], *Miscellanea Orientalia Christiana*, Moscow 2014, pp. 9-25). A church building is treated by Bar Zō'bī as a symbol of the world in its perfection as Christ's Church that unites the present visible world with invisible and thereby restores the world to its pristine form.

Regarding the edition, the Syriac text is printed very accurately using East Syriac font and retains the vocalization as found in the manuscripts. A reading of Seleznyov's otherwise scrupulous work arouses nevertheless a few questions that warrant some consideration.

First, according to a study of Webb [W. Webb, "The Mimra on the Interpretation of the Mysteries by Rabban Joḥannan bar Zo'bi and its Symbolism," Mus 88 (1975), pp. 297-326], the *Explanation of the mysteries* survived in twenty manuscripts of which N.S. was able to use six. Additionally, Seleznyov found and used three other manuscript witnesses (one in the library of Yale University and the other two in the Metropolitan library of the Church of the East in Baghdad). Thus, the edition is based on nine manuscripts that are briefly discussed in the introduction (pp. 25-28, the oldest manuscript — Diyarbakır/Scher 67 from the 16th century — became available thanks to the successful imaging campaign of the Hill Museum & Manuscript Library). The edition contains no information about those manuscripts that remained inaccessible to the editor. This omission is regrettable as some readers may wish to know more about the manuscript tradition of the text. Furthermore, by way of a side note it is worth stressing that the manuscript tradition of the treatise would certainly deserve a special study as even a quick ac-

quaintance shows different contexts where the text can be found in manuscripts. Notably enough, one of the most common combinations is the following one: a *mēmrā* entitled *Explanation of the mysteries* (*'Al puššāq rāzē*) of unclear authorship (transmitted with attribution to Narsai, little-known 'Abdīšo' of 'Elam and also anonymously), *Well-woven fabric* and *Explanation of the mysteries* of Bar Zō'bī.

Second, since Bar Zō'bī quite often nearly literally follows Gabriel Qaṭrāyā's (7th cent.) commentary on the liturgy (so far the only primary source of Bar Zō'bī that was identified), it would have been beneficial to provide right in the text the indications of the passages that derive from Gabriel's treatise. It would facilitate a further study of Bar Zō'bī's sources.

Finally, the edition demonstrates that the manuscript tradition of the *Explanation of the mysteries* is on the whole stable, although one regularly notices quite significant disagreement between the manuscript witnesses. Probably, this very apparent stability influenced Seleznyov to refrain from selecting a superior witness but rather to produce an eclectic edition while relying on his personal assessment of the value of particular variant readings. It goes without saying that there is no ready editorial solution that would a priori match any text but it seems that it is an obligation of an editor to make his reasoning transparent to the reader. A failure to justify editorial choices is not commendable as it leaves unsettled many crucial issues related to the text. For example, the *apparatus criticus* contains no traces of emendations. How should a reader interpret it? Was it an arbitrary decision due to the satisfactory quality of the text that requires no improvements? Or maybe some other, more theoretical, reasons account for that?

A Russian-speaking reader will be grateful to Seleznyov for a reliable translation of this splendid Syriac text. My selective comparison of the Russian translation against the Syriac original shows that Seleznyov produced a faithful rendering. Nevertheless, I noticed that some specific liturgical terms related to the East Syriac rite may require a revision by a specialist in historical liturgics. For example, Syriac *nāqōšā* mentioned in lines 1211, 1213, 1217 is rendered as "bell" whereas what is most probably meant by the author is a (usually wooden) board (known in the Byzantine world as *semantron*), that was commonly used in liturgical context by the Syrians of all traditions: the usage of such wooden boards is attested both by the ancient authors (e.g. Gabriel Qaṭrāyā, Moses bar Kēphā, 'Abdīšo' of Nisibis) and the later Western visitors (W. A. J. Maclean).

Despite few critical observations that are concerned more with research that underlies the edition, all students of Syriac Christianity should be thankful to Seleznyov for making one more Syriac source available in a sound edition and translation. It should also be mentioned in passing that the second (Omsk 2015) edition of the book has recently appeared containing some slight corrections and improvements whereas the first edition was made freely available online by the author (https://archive.org/details/BarZobi).

G. Kessel

STĘPNIEWSKA, Alicja, *Matki Ojców Kościoła* [*Le Madri dei Padri della Chiesa*], Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, pp. 162.

L'idea della donna e il suo rapporto con la Chiesa, la famiglia, e i suoi compiti nell'educazione dei figli, è uno dei temi attuali, continuamente sollevati dai ricercatori dell'antichità cristiana. Recentemente è stato pubblicato il libro *Le Madri dei Padri della Chiesa* di Alicja Stępniewska, da molti anni nella redazione della rivista patristica "Vox Patrum" e ricercatrice presso l'Istituto degli Studi sull'Antichità Cristiana all'Università Cattolica di Lublino in Polonia, che arricchisce notevolmente l'indagine della letteratura in questo campo. Il libro è una raccolta di sei articoli già pubblicati nel "Vox Patrum" negli anni 1988-2012 sul ruolo e l'attività delle donne nell'antichità cristiana, in modo particolare di cinque madri dei più eminenti Padri della Chiesa orientale e occidentale. Gli articoli che costituiscono i capitoli seguenti del libro sono preceduti da una breve introduzione; i repertori finali comprendono un elenco delle abbreviazioni e un'ampia bibliografia. Il volume si articola come segue (qui i titoli in traduzione in italiano): *"Là dove sei tu sarà anche lui" (Conf. III 11.19). Il sogno di santa Monica, madre di sant'Agostino* (pp. 9-17); *Santa Silvia, madre di papa Gregorio Magno* (pp. 19-39); *Santa Emmelia, madre di Basilio e Gregorio Nisseno* (pp. 41-55); *Santa Nonna, madre di Gregorio di Nazianzo, nella sua attività poetica* (pp. 57-69); *Antusa, madre di Giovanni Crisostomo alla luce delle fonti antiche* (pp. 71-89). I personaggi delle donne, di cui sopra, vengono caratterizzate dall'autrice non solamente con le numerose allegate enunciazioni dei loro figli, ma anche con i dettagli poco conosciuti nell'ambiente, e ricercati nelle fonti antiche, soprattutto per quello che si riferisce alla biografia della madre di Crisostomo, basandosi sulle vite greche e bizantine del primo millennio, raccolte da F. Halkin (vedi *Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome*, Bruxelles 1977). La biografia di Silvia viene arricchita da sette illustrazioni a colori che rappresentano la madre di san Gregorio nei vari avvenimenti della sua vita. Invece la copertina del libro è stata decorata con il ritratto di Monica, un dipinto da Gioacchino Asserto (XVII sec.), che rappresenta quella santa mentre ammonisce il suo già adulto figlio Agostino. Le caratteristiche delle madri, basatesi sulle numerose enunciazioni dei loro figli-vescovi, personaggi importanti per la vita della Chiesa antica, nell'ultima parte del libro sono completate con un articolo intitolato *Il club femminile delle intellettualiste cristiane sull'Aventino Romano nel IV secolo* (pp. 91-136). Tale "club", organizzato da san Girolamo, fu probabilmente la prima associazione di donne cristiane che garantiva la formazione ascetico-intellettuale. Il volume termina con un elenco di abbreviazioni e una bibliografia multilingua (pp. 143-159). L'alto livello accademico del libro scritto in lingua chiara, moderata ma accessibile anche per chi non è specialista in materie storico-letterarie, il commento erudito con molti giudizi critici, nonché la sua veste editoriale bella e ricca di illustrazioni a colori, invogliano senza dubbio alla lettura di questa opera.

M. Starowieyski

TOLSTAYA, Katya (ed.), *Orthodox Paradoxes. Heterogeneities and Complexities in Contemporary Russian Orthodoxy* (Brill's Series in Church History, 66), Brill, Leiden – Boston 2014, pp. xv + 406.

La raccolta di saggi curata da Katya Tolstaya della VU University di Amsterdam rappresenta un contributo prezioso per la comprensione delle condizioni attuali dell'Ortodossia russa, nel confronto con l'evoluzione sociale e religiosa degli ultimi decenni. In effetti, al di là di una generica retorica sulla "rinascita religiosa" del post-comunismo, o di una visione condizionata del rapporto tra la Chiesa e la politica russa nel periodo putiniano, nel panorama degli studi internazionali risulta piuttosto carente l'analisi della pratica religiosa in Russia e del rapporto tra l'Ortodossia e la società post-moderna. La scomparsa di fatto della "sovietologia" dagli istituti specializzati del mondo occidentale, ha portato anche alla scarsa attenzione in generale alle dinamiche in atto nella società russa, che a sua volta attraversa un periodo di forte chiusura, accentuata dal recente conflitto russo-ucraino.

Il "paradosso" che cerca di approfondire questa raccolta riguarda infatti una situazione decisamente inedita nel panorama mondiale della storia delle religioni: una Chiesa lungamente oppressa e quasi ridotta al silenzio, ormai da tempo lontana dalle coscienze e dalla percezione globale della società russa, in pochi anni si è dovuta "reinventare" e ricostruire, mantenendo allo stesso tempo un carattere assolutamente tradizionale. La Chiesa russa si trova quindi, in un certo senso, a essere una delle comunità religiose più "recenti" e moderne, e insieme una delle più "arcaiche" e immutabili, anzi accentuando fortemente questo aspetto a fronte di una religiosità post-moderna dai confini piuttosto labili e indefiniti, nei confronti della quale l'Ortodossia russa si pone in diretto antagonismo.

I diciannove articoli raccolti nel libro analizzano diversi aspetti della questione: quelli comunicativi, ideologici, le attività di rilevanza sociale, le categorie più propriamente teologiche e le prospettive di dialogo interno ed ecumenico, mettendo in rilievo le diverse polarità in cui viene rappresentato il mondo ortodosso russo, da quelle più partecipative a fenomeni di tipo tendenzialmente fondamentalista. Alexander Verkhovsky, nell'articolo *"Kirill's Doctrine" and the Potential Transformation of Russian Orthodox Christianity* (pp. 71-84), analizza la fase di grande attivismo sostenuta dall'attuale patriarca di Mosca Kirill (Gundjaev), eletto al soglio patriarcale all'inizio del 2009, ma già grande protagonista della ricostruzione dell'ultimo ventennio come metropolita e responsabile delle relazioni esterne del patriarcato. Secondo Verkhovsky, "the arrival of Patriarch Kirill triggered a major increase in the activity of the ROC as a social organization. Of course, this intensification was not altogether unexpected, but its direction has not been analyzed in any detail" (p. 71). L'identità stessa della Chiesa russa verrebbe significativamente modificata da quella che l'autore chiama la "dottrina di Kirill", che d'altra parte rappresenta un tentativo di riprodurre in tempi moderni la tradizione della "sinfonia bizantina" tra Chiesa e Stato, ma anche di riscoperta delle categorie più specificamente russe di unità tra Chiesa, governo e popolo, la famosa *narodnost'* del periodo zarista. Si tratta in effetti di una comprensione piuttosto ampia della "civiltà ortodossa" o del

"popolo ortodosso", che costituisce il quadro di comprensione di quello che viene chiamato oggi, *in primis* proprio dal patriarca di Mosca, il "mondo russo" che si estende anche al di là dei confini geografici e strettamente confessionali della Russia attuale. L'autore lo chiama "an extremely inclusive model of ethno-cultural nationalism" (p. 73), un progetto egemonico ortodosso ("hegemonic ecumenism") in funzione della missione universale del cristianesimo nel mondo contemporaneo. Nel processo di inclusione alla dimensione ecclesiale (*vocerkovlenie*), la Chiesa russa modifica anche il suo vocabolario, per riuscire a raggiungere e integrare anche realtà socialmente distanti dalla tradizione ecclesiastica, facendosi interprete delle istanze linguistiche, ideologiche e politiche dei vari frammenti della società e della diaspora russa. Secondo Verkhovsky, la "dottrina di Kirill" rappresenta "a utopian project of partial return to pre-modern society" (p. 80), particolarmente suggestivo in tempi di forti richiami e insieme angoscianti dubbi circa il futuro dell'intera società mondiale.

Tra gli altri contributi, particolarmente acuto appare il saggio di Anastasia Mitrofanova su *Orthodox Fundamentalism: Intersection of Modernity, Postmodernity, and Tradition* (pp. 93-105). Approfondendo il concetto stesso di "fondamentalismo", l'Autrice analizza diverse espressioni rilevate dalla vita attuale dell'Ortodossia russa, rilevando il forte desiderio di cambiamento insito proprio nelle istanze fondamentaliste, non secondo uno schema "progressista", ma al contrario inteso piuttosto come ritorno al passato e ricostruzione di un più solido fondamento morale e spirituale. Tale prospettiva, che avvicina il mondo ortodosso attuale a quello musulmano, è di grande rilevanza nella prospettiva della post-modernità in Russia e a livello internazionale. Molto suggestivo in questo senso è l'articolo di Irina Paert intitolato *Mediators Between Heaven and Earth: The Forms of Spiritual Guidance and Debate on Spiritual Elders in Present-Day Russian Orthodoxy* (pp. 134-153), in cui si osserva un aspetto molto caratterizzante dell'intera storia dell'Ortodossia russa, il cosiddetto *starčestvo*, nella sua attuale rinascita e nuova capacità d'influenza. Secondo Paert, "the revival of eldership in postsocialist Russia represents the following paradox: on the one hand, there is a shared understanding of eldership as intrinsic to Orthodox practice and doctrine; on the other hand, the numerous distortions of this practice have led to a conviction among many members of the church and critics from outside that contemporary practices of spiritual guidance frequently have little to do with Orthodox tradition and more with specific social and cultural developments of post-Soviet society, and therefore do not represent a viable and valid pastoral form for the contemporary church" (p. 135). Si tratta di una problematica effettivamente molto sentita e dibattuta all'interno della Chiesa Ortodossa Russa, che ha spinto lo stesso patriarca Kirill a porre in essere un vasto programma di riforme della gestione ecclesiastica per superare le varie forme di spontaneismo e "auto-chiamata" ("samozvanstvo") che rischiano di portare la religiosità russa alla deriva fondamentalista o a contaminazioni neopagane. Da un paio d'anni le varie strutture del patriarcato sono coordinate in una modalità conciliare, il *Mežsobornoe Prisutstvie*, allo scopo di sostenere l'aggiornamento e la reale partecipazione di tutti i settori ecclesiali alla dimensione pastorale

necessaria per affrontare le sfide dei tempi, e costruire una vera *sobornost'* nello spirito delle migliori tradizioni dell'Ortodossia russa. L'apparizione e la diffusione incontrollata di molti nuovi *starcy* (anche in versione femminile, le *staricy*) nel periodo post-sovietico non ha sempre corrisposto a un'effettiva comunicazione dell'esperienza ascetica, quanto piuttosto a una carenza di *leadership* dovuta alla scomparsa dell'ideologia e del partito-guida. A questo si aggiunge la riproposizione di antiche contraddizioni del cristianesimo russo, tra la Chiesa istituzionale e le comunità carismatiche dei monaci esicasti, che fin dal Medioevo hanno portato a numerosi conflitti e scismi, come il famoso *raskol'* del XVII secolo. L'articolo di I. Paert, che si riferisce a numerose testimonianze e situazioni reali, mostra il carattere spesso molto pervasivo dello *spiritual kinship*, la "parentela spirituale" su cui si basa il senso di appartenenza dei russi odierni alla Chiesa, vista come un rifugio protettivo rispetto a un mondo ostile e incomprensibile, in uno Stato che a sua volta organizza il consenso in forza di una "paternità spirituale", prima ancora che in base all'efficienza della politica e dell'economia.

S. Caprio

UCIECHA, Andrzej (red.), *Historia monastycyzmu orientalnego. W 70. rocznicę śmierci ks. dra Stefana Siwca (Schiwietz) 1863-1941* [*History of Oriental Monasticism: Rev. Dr Stefan Siwiec (Schiwietz) 1863-1941 on the 70th Anniversary of His Death*] (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova, 16), Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach – Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2014, pp. 232.

Stefan Siwiec (also known as Stefan Schiwietz, 1863-1941), a Polish Catholic priest, Doctor of Theology, historian of the Eastern Church and pedagogue was born in Georgenberg (Miasteczko Śląskie) on August 23, 1863. He studied theology at the University of Breslau (Wrocław) for three years (1881-1884) under H. Laemmer, F. Probst, A. König and M. Sdralek, among others, and then continued his theological studies in Innsbruck (1884-1886), where he was a pupil of S. Jungmann and G. Bickell. As a seminarian he spent two years (1885-1886) in Freising in Bavaria, where in 1886 he was ordained a priest. Siwiec published his doctoral thesis in Breslau in 1896 at the time when Sdralek occupied the chair of Church History at the University. The subject of the Silesian scholar's dissertation concerned the monastic reform of Theodore the Studite: *De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum.*

The aim of the book under review, in which have contributed various authors, is to commemorate a meritorious person and the considerable achievements of this Silesian historian and theologian, the 70th anniversary of whose death fell on April 26, 2011. Siwiec combined his didactic work as a religion and mathematics teacher in the public high school in Racibórz with his academic studies on the history of Eastern Christianity, especially on monasticism. The results of his research were published both in German and in Polish. His most significant work is a three-volume monograph *Das morgenländische Mönchtum*, vols. 1-2 (Mainz 1904, 1913),

vol. 3 (Mödling 1938) on the history of the beginnings and development of Oriental monasticism in Egypt, Palestine, Syria and Persia up to the 4th century, which to the present day is cited in world patristic literature. Yet, Siwiec's academic work still remains little known, even in the circle of historians of antiquity and Polish scholars in patristics. In 1943, that is, five years after the publication of the third volume of Siwiec's monastic trilogy, Jean Gouillard's review appeared in the French journal *Études Byzantines* 1 (1943), pp. 285-286. So far the most thorough Polish study of this Silesian orientalist's works on monasticism has been provided by Wincenty Myszor in his article entitled *Ks. dr Stefan Siwiec jako badacz wschodniego monastycyzmu* [*Rev. Dr Stefan Siwiec as a Historian of Eastern Monasticism*].

The 16th volume of the *Studia Antiquitatis Christianae Series Nova* collects the material which was divided into three sections. The first part (pp. 13-82) contains the articles offering a presentation and analysis of those of Siwiec's achievements in theology, history and patristics, which represents his magnum opus *Das morgenländische Mönchtum*. In the second part (pp. 83-213), which constitutes Appendix I, one can find the source materials of Siwiec's works, including his doctoral dissertation *De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum* (pp. 87-119), an interesting, although little known, text devoted to the influences of Origen on John Chrysostom's eschatology (*Die Eschatologie des heiligen Johannes Chrysostomus und ihr Verhältnis zu der origenistischen*, pp. 120-192), and two articles which came out in the journal *Przegląd Teologiczny*, edited in Lwów (Lviv). Two texts, published in Polish, have not yet been the subject of any analysis at all; these are: *Dotąd nieuwzględnione świadectwo dotyczące sakramentu olejem namaszczenia. Dogmatyczno-historyczny przyczynek z historii kościoła egipskiego* [*The Yet Unconsidered Testimony Concerning the Sacrament of Anointing of the Sick: Dogmatic-Historical Piece from the History of the Egyptian Church*], *Przegląd Teologiczny* 5 (1924), pp. 236-246 (here pp. 193-200), and the article written in Rybnik in 1926 as *Nowy sposób wyjaśnienia tekstu 1Kor 7, 36-38* [*A New Way of Explaining the Text 1Cor 7:36-38*], *Przegląd Teologiczny* 7 (1926), pp. 225-239 (here pp. 201-212). The lack of undoubtedly interesting studies of a pastoral theological character, published already in Racibórz (*Methode des katholischen Religionsunterrichts auf der unteren, mittleren und oberen Stufe der kath. Lehranstalten*, Ratibor 1899 and *Zehn Betrachtungen auf das Fest der hl. Ursula und ihrer Gefährtinnen*, Ratibor 1906), is compensated by Felix Hasse's article *Die Aufgaben des Kirchengeschichtslehrers nach Professor Max Sdralek* (pp. 215-230), which was included on purpose in the third part of the monograph as an introduction to a discussion on the possible influence of the so-called *Breslauer kirchengeschichtliche Schule* (i.e. *Wrocław School of History*), created by Max Sdralek, on Siwiec's research [cf. R. Bendel, "Max Sdralek. Der Begründer der Breslauer kirchenhistorischen Schule," *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 55 (1997), pp. 11-38]. Indeed, the equally little known figure of Max Sdralek, another Silesian coming from Woschczytz (Woszczyce) priest and academic, Rector of University of Breslau, provides a significant context with the research methodology which this eminent scholar initiated, developed and tried to pass on to his pupils, among whom was also Stefan Siwiec.

Sdralek strictly demanded that the principle of the priority of Church history over history of religion and psychology should be kept. In his works a description of socio-cultural factors and natural conditions determining the process of development of Christianity enables one to see in a much clearer way how God's plan has unfolded in history. The mutual dependence of Sdralek and Siwiec, the similarities and differences in their ways of studying and understanding Church history, still remains an issue worth further exploration.

The publication opens up with Ludmiła Lach-Bartlik's introduction entitled *Ks. dr Stefan Siwiec (1863-1941). Osoba i twórczość* [*Rev. Dr Stefan Siwiec (1863-1941): Life and Works*] (pp. 13-25). In this short biography three areas of Siwiec's interests and work were outlined. Firstly and most important, it was pastoral theology — together with pedagogy and religious education. In this field it was Rev. T. Christoph, a parish priest, who acted as a role model and authority for Siwiec. Bartlik quotes a noteworthy remark about the activity of this famous Upper-Silesian parish priest in Miasteczko Śląskie: "However, the greatest service which Rev. Teodor Christoph did to the whole community was to provide care for the sons of poor parents, teaching them and preparing for the higher classes of the high school. The boys could then go to university and become priests, doctors, judges, lawyers and teachers. Rev. Dr Siwiec, a headmaster of the high school in Rybnik, ... and many others belonged to the lucky ones who had an opportunity to prepare for their future positions by the side of this priest, the great man of the moment," see K. Piełka, *Ks. proboszcz Teodor Christoph* [*Parish Priest Rev. Teodor Christoph*], *Gość Niedzielny* 11 (1926), p. 6. Undoubtedly, Siwiec also drew on the knowledge passed on to him by the famous Wroclawian academics: Probst, Professor of Pastoral Theology, and Köning, a pedagogue. The second area of his interest encompassed Church history, patristic and biblical exegesis — the subjects which he studied under professors Laemmer, Sdrlaek and Scholtz, while Oriental studies constituted the third branch of study that found its place in the area of his scholarly searches. It might be presumed that professors Praetorious and Bickell were those influential figures who aroused in Siwiec this great passion for Oriental languages and Eastern culture.

In the next article, Wincenty Myszor presents Siwiec as a historian of Eastern monasticism: *Ks. dr Stefan Siwiec jako badacz wschodniego monastycyzmu* [*Rev. Dr Stefan Siwiec as a Historian of Eastern Monasticism*] (pp. 26-34). In his comprehensive account of the history of Syrian monasticism up until the middle of the 5th century, Siwiec first and foremost paid attention to the geographical aspects: the spread of the monastic life in various regions of Syria. Moreover, he highlighted the unique elements of the monastic life of the Syrians, for example, the fact that no other form of coenobitic community life in the whole Egypt was more developed than the one of the Pachomians. The stricter forms of penance than those which can be found in the life of Egyptian monks were perceived by Siwiec as a consequence of the lack of their dependence on Egyptian monasticism. The scholar also emphasised a missionary character of Syrian monasticism. According to Myszor, the analyses provided by Siwiec reveal historical and theological aspects

of monastic sources; yet they lack explanations from the perspective of religious studies. The Silesian historian did not undertake any attempts to examine the connections between monasticism and some heterodox movements which existed both in Egypt, where until the 5th century the Manichaean (and earlier probably the Gnostic) communities developed, and in Syria (the only movement that Siwiec mentioned was the Messalians). Although the writings of Church historians, for example, of Ephrem the Syrian or Aphrahat, point out both the positive and negative relations between Eastern monasticism and Manichaeism — this religious studies aspect of Eastern monasticism was omitted in Siwiec's work. Undeniably, this modest headmaster of the Polish high school in Rybnik, author of German study of Eastern monasticism, well known in the international academic world up until now, deserves recognition in the Polish intellectual environment and his research results are worth being appreciated also by Polish historians, who unfortunately often learn about the important scholarly achievements of the Silesian researcher only when they cite French, American or German scholars who have referred to Siwiec's works in their own texts.

The following text by Janusz Królikowski, *Monastycyzm egipski w ujęciu ks. Stefana Siwca. Das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert* [*Rev. Stefan Siwiec's Portrait of Egyptian Monasticism*] (pp. 35-45), is an attempt at reviewing the study in which Siwiec analysed Egyptian monasticism. While discussing the main themes present in the first volume of *Das morgenländische Mönchtum*, Królikowski exposes some of the aspects of the Silesian scholar's work as particularly important and original. It is noteworthy that Siwiec's study, although created as early as over a hundred years ago, is characterized by the remarkable integrity of its account of the basic research subject. *Das morgenländische Mönchtum*, as a result of persistent and critical research, presents its findings in a form of an integral and consistent whole. Despite the passage of time, it still deserves recognition by contemporary historians of the Early Church. This need for recognition is justified above all by the fact that the monograph of the Silesian orientalist has up to the present day been included in the bibliographies concerning Early monasticism as one of the basic works, yet still requiring due consideration. One of its features, worthy of uncovering, highlighting and further elaborating, concerns the connections between monasticism and a general experience of life and spiritual quests within the Church, which give monasticism its own originality and justify, in the best possible way, its ecclesiastical mission and the value of spiritual life led by monks. Królikowski remarks that eschatological interpretations of the genesis of monasticism, its style of life and specific form of Christian asceticism, although having some justification, are not well-grounded since the research conducted so far has not provided sufficient evidence to prove their validity.

The task of reviewing the second volume of Siwiec's monograph was undertaken by Leon Nieścior in his article entitled of the double title *Monastycyzm palestyńsko-synajski w ujęciu ks. Stefana Siwca. Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im vierten Jahrhundert* [*Rev. Stefan Siwiec's Portrait of Palestinian-Sinai*

Monasticism] (pp. 46-58). The knowledge gathered by Siwiec can be found today in many other publications, and a large part of the material collected by him became included in the academic textbooks. The Silesian scholar carried out outstanding work, whose value is unquestionable also in the present times. He analysed with great consistency and meticulousness one area and period of monasticism development: Palestine and the Sinai Peninsula. Nobody after him has made such an attempt within the same scope of study. It may be the reason why his work — leaving aside some data which have become available to us today thanks to the development of knowledge — is still relevant, which is best proven by the newest re-edition of Siwiec's monograph.

Jan W. Żelazny discusses Siwiec's interpretation of Syrian and Mesopotamian monasticism in a study entitled in Polish and in German *Monastycyzm syryjski i mezopotamski w ujęciu ks. Stefana Siwca. Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien vierten Jarhundert* [*Rev. Stefan Siwiec's Portrait of Syrian and Mesopotamian Monasticism*] (pp. 59-69). While explicating an issue of the ascetic character of Syrian Chistianity, Siwiec referred to *Acts of Thomas, The Legend of St Thomas, The Acts of Mar Marii*, legends of Addai or the apocryphal correspondence between Agbar of Edessa and Jesus, which was noted in Eusebius's *Church History*. Żelazny points out a much greater number of Syriac texts in this part. The cited texts come from Assemani's *Bibliotheca Orientalis*, from *Patrologia Orientalis* and the 19th-century editions (Sachs, Lamy, Overbeck), which are still relevant today. Within the scope of an analysis conducted by Siwiec in the third volume of his monograph, the historian tried to juxtapose the Syrian texts with the Greek sources. The above mentioned predilection for a detailed study of the ancient sources is clearly revealed in Siwiec's presentation of the history of Christianity in Edessa and the Kingdom of Osroene. The primary role in the book is played by an analysis of *A History of the Monks of Syria* by Theodoret of Cyrus, which contains 31 biographies of the outstanding and exemplary figures of monks. Siwiec, like a majority of contemporary researchers, identifies the source of the phenomenon of monasticism in the regions of Syria and Mesopotamia in the earlier ascetic tradition. The Silesian orientalist draws attention to the unquestionable fact that the form of asceticism developed in the territory of Syria differs significantly from the Egyptian tradition or the one described in the writings of Saint Basil the Great. Yet, Żelazny points out the inconsistencies and false interpretations in Siwiec's analyses, giving as an example a note about Eusebius called by Siwiec a father of Syrian monasticism in Persian Mesopotamia. This information, included in the correspondence of Monophysite patriarch Ignatius, was confirmed by *The Book of Founders* (*Liber superiorum*) by Isho'denah, bishop of Basra (cf. I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Romae 1965, p. 217; W. M. Johnston, *Encyclopedia of Monasticism*. New York 2000, p. 931). According to Żelazny the evident mistake is a result of confusion of several facts and persons. In order to amend Siwiec's opinion, it must be acknowledged that Jacob of Nisibis is a first documented witness of the monastic life in north-eastern Mesopotamia. In describing Ephrem of Edessa, an important figure in the Syrian monasticism, a main role in Siwiec's

work is given to the issue of authenticity of the so called *Testament* of St. Ephrem. According to the author of *Das morgenländische Mönchtum*, Ephrem had lived as an ascetic during his stay in Nisibis and only later became a monk near Edessa.

In the article entitled *Św. Teodor Studyta jako reformator życia monastycznego w ujęciu ks. Stefana Siwca* [*Rev. Stefan Siwiec's Portrait of St. Theodore the Studite as a Reformer of Monastic Life*] (pp. 70-82), which closes the first part of the monography, Arkadiusz Jasiewicz presents the Silesian scholar's doctoral thesis. In 1896 Rev. Stefan Siwiec in his dissertation *De S. Theodoro Studita, reformatore monachorum Basilianorum* highlighted the relevance and timelessness of the teachings of St. Theodore the Studite, a monk from Constantinople, living at the turn of 8th and 9th century (edited as S. Schiwietz, *De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum*, Breslau 1896). Siwiec pointed out that Studite was one of the most important reformers of monastic life in Byzantine Christianity and a defender of the cult of images during the Second Iconoclasm. The Silesian orientalist also called to mind that Theodore, while reforming the life of monks, transformed each monastery into a well organized community. The monks had to strictly fulfill all the duties of Christian life (love of labour, obedience and humility). Theodore became a true spiritual father for the monks, always willing to listen to them attentively and offering them a true spiritual friendship. His reformed rules, codified after his death, were followed, with slight modifications, by the community on Mount Athos and in monasteries in Kievan Rus'.

The editors of the sixteenth volume of *Studia Antiquitatis Christianae Series Nova* intended to introduce the readers to the life and work of Stefan Siwiec, a theologian, historian, orientalist and teacher. The life and academic achievements of this Silesian priest undeniably deserve due appreciation and further scholarly consideration. The motto of the presented study, "The grass is always greener on the other side of the fence," is still relevant today, and so are the works of Stefan Siwiec.

R. Zarzeczny, S.J.

Yacoub, Joseph, *Qui s'en souviendra? 1915 Le génocide assyro-chaldéen-syriaque*, Les Éditions du Cerf, Paris 2014, pp. 301.

Au cours de cette année 2015, on commémore partout le centenaire du génocide arménien. Ce serait oublier qu'au cours de la même année fatidique 1915, appelée l'année de l'épée (*Farman*, *Seyfo*), eut lieu un autre génocide perpétré dans l'Empire ottoman, celui des Assyro-Chaldéens et des Syriaques qui coûta la vie à environ 250.000 personnes massacrées par les Jeunes-Turcs. Joseph Yacoub, professeur de sciences politiques à l'Université catholique de Lyon et auteur de nombreux ouvrages sur les minorités dans le monde et sur les chrétiens d'Orient, lui-même descendant de rescapés du génocide, vient de publier un ouvrage à ce sujet.

Suivant la question « Que s'est-il passé ? », l'Auteur recueille dans les deux premiers chapitres de nombreux témoignages oculaires concordants qui proviennent

de missionnaires lazaristes, de Filles de la Charité, de presbytériens américains et de pasteurs allemands, dont Johannes Lepsius. À cela s'ajoutent des documents tel que le *Blue Book* britannique, *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire* et d'autres publications internationales qui relatent ces événements douloureux qui frappèrent un petit peuple courageux et fidèle à son identité chrétienne et dont les origines se perdent dans la nuit des temps. La tragédie assyro-chaldéenne-syriaque débute à partir de septembre-octobre 1914. Elle eut comme théâtre d'action la Mésopotamie et l'Anatolie orientale et se déroula en plusieurs phases de janvier 1915 à juillet 1918, partant de Ourmiah-Salamas, au nord-ouest de l'Iran, passant par les six vilayets Turcs anatoliens (Van avec le plateau du Hakkari, Bitlis avec la ville de Seert, Diarbekir avec la ville de Mardin, Kharpout, Alep et Trébizonde) et cela dans les mêmes conditions et sur les mêmes lieux que le génocide arménien et dans un dessein analogue. Des centaines de milliers de personnes ont été massacrées ou déportées et sont mortes de soif, de faim, de misère, d'épuisement, de viols sur les routes de l'exode. L'A. s'arrête plus longuement sur l'invasion du Hakkari, les massacres de Loudja et de Diarbekir, la tragédie du Bohtan, de Bitlis et de Seert. Un Assyro-Chaldéen sur deux fut tué. Ils étaient entre 550.000 et 750.000 avant les massacres.

Face à une extermination aussi acharnée, on se pose la question du « pourquoi ? ». L'A. y répond de manière succincte mais complète : « Cette politique suicidaire de nettoyage ethnique était attisée par le panislamisme et le fanatisme religieux (...), par un nationalisme de conquête (panturquisme), (... par) un État autoritaire et hypercentralisé (...) soupçonneux de toute manifestation d'aspiration à la liberté des nationalités et religions qui composaient alors la Turquie » (p. 18). Il est clair que ces massacres étaient prémédités par les plus hautes autorités turques de l'époque, à savoir le « Comité secret » composé d'Enver et Talaat Pascià avec Réchid Bey, Vali de Diarbekir. Dans le troisième chapitre, l'A. cite de nombreux témoignages qui confirment la stratégie d'éradication en détaillant les méthodes utilisées : arrestation des notables (intellectuels et prêtres), séparation hommes — femmes/enfants, exécution immédiate des hommes, déportation d'une localité à l'autre des femmes, enfants et vieillards subissant tous les outrages, viols systématiques de toutes les femmes y compris des fillettes, islamisation forcée... Bref, tous les moyens furent bons pour supprimer l'existence et l'identité d'un groupe. L'A. illustre ceci par la persécution des assyriens du Hakkari. Il conclut le chapitre en répondant par l'affirmative à la question « Est-ce un génocide ? ». « Si on lit la Convention de l'Onu sur le génocide (... du) 9 décembre 1948, on constate qu'elle s'applique intégralement aux massacres perpétrés contre les Assyro-Chaldéo-Syriaques » (p. 207). Pour l'A, il s'agit en outre d'un ethnocide ou génocide culturel « qui a vu la culture de ce peuple, représentée par sa langue, sa religion et ses institutions, complètement ruinée et anéantie. Des monuments historiques ont été saccagés et laissés à l'abandon, des églises profanées (...). Bibliothèques, livres et manuscrits rares, églises, évêchés, établissements divers, propriétés et legs ont disparu » (p. 201).

Hélas, la tragédie ne se limitera pas à la seule année 1915, mais se poursui-

vra les années suivantes... jusqu'à aujourd'hui ! Le quatrième chapitre de l'ouvrage relate la tragédie d'Ourmiah en juillet 1918, à la suite du retrait russe du front turco-persan en décembre 1917 comme conséquence de la révolution bolchévique. Face à l'avancée des Turcs qui visent l'occupation de l'Azerbaïdjan, les Alliés formeront un front avec l'aide des bataillons arméniens et assyro-chaldéens. Les Assyriens forcés d'abandonner la région, faute de munitions, tombent entre les mains des Turcs, Kurdes et Persans qui y perpètrent des massacres. Le délégué apostolique en Mésopotamie, Mgr Jacques-Emile Sontag, ainsi que l'évêque chaldéen d'Ourmiah, Mgr Thomas Audo, seront parmi les victimes. On trouve un écho de cette tragédie dans les archives vaticanes recueillies dans le troisième volume de notre série *La Questione Armena* (G.-H. Ruyssen, éd., *La Questione Armena*, vol. III: *1908-1925. Documenti dell'Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali (ACO)*, Rome 2014, p. 521-572). Le malheur de la nation assyro-chaldéenne se poursuivra sous la Turquie kémaliste et plus particulièrement lors de l'épineuse question de la fixation des frontières entre l'Irak et la Turquie. L'enjeu sera le sort de la région du Hakkari que la SDN attribuera en fin de compte à la Turquie en décembre 1925. Les Assyro-Chaldéens seront abandonnés à leur sort. Au cours de ces années, de nouveaux massacres seront à déplorer, conduisant à l'exode et à la dispersion des Assyro-Chaldéens dans le monde.

En effet, un mouvement continu de dépeuplement amorcé depuis le génocide de 1915, s'accélère, selon l'A., au cours des années 1970-1980, « à la suite de l'intolérance turque, de la rudesse de la vie, de l'oppression des Aghas kurdes et des contrecoups subis à cause de la rébellion kurde du PKK » (p. 231). L'A. narre comment, au cours de ces dernières décennies, les villages assyro-chaldéens des régions de Bohtan, du Hakkari, de Seert et du Tour Abdin se sont vidés de leurs derniers habitants qui sont allés se réfugier en France, Belgique, Suède, Allemagne et aux Pays-Bas. Cette tragédie est loin d'être terminée et les nouvelles nous le confirment constamment : « des groupes djihadistes ultra radicaux sèment l'horreur et mènent une politique d'épuration ethnique et religieuse à caractère génocidaire, dans la province de Mossoul et au mont Sinjar, contre les Chrétiens et les Yézidis qui nous rappelle les cruautés de 1915 » (p. 241).

L'A. termine sur une note positive, celle de « la revitalisation de la communauté » assyro-chaldéenne, voire même d'un « début d'un printemps culturel et mémoriel » (p. 245), grâce aux nombreuses associations et revues qui tiennent allumée la flamme de l'identité assyro-chaldéenne au sein de la diaspora. Depuis 1980, il y a une prise de conscience nationale des Assyro-Chaldéens qui se penchent sur leur douloureux passé de 1915. L'A. retrace même la « généalogie » des travaux de recherche scientifique sur la communauté à partir des années 1984 et plus particulièrement sur le génocide. Le Prof. Yacoub s'est lui-même investi corps et âme pour faire connaître, par ses publications et ses interventions, l'histoire et les malheurs du peuple assyro-chaldéen. Le plus grand mérite de ce présent ouvrage est de briser le silence et l'ignorance qui ont trop longtemps enveloppé la tragédie de ce peuple. Dans l'introduction, l'A. pose la question de l'oubli du génocide assyro-chaldéo-syriaque, alors qu'il constitue un parallèle au génocide arménien. « À notre

avis, le manque de visibilité du génocide assyro-chaldéen tient à plusieurs raisons. À la différence des Arméniens, les Assyro-Chaldéens n'étaient pas nombreux et souffraient d'un manque de reconnaissance comme communauté indépendante. Géographiquement, ils étaient séparés les uns des autres (...) Sociologiquement, leur population était majoritairement rurale (...), ils manquaient d'un pouvoir territorial propre, compact, national et protecteur (..., des) personnes influentes (...) leur faisaient défaut (... pour) plaider leur cause à haut niveau, sur place et à l'étranger» (p. 27-28). Une bibliographie choisie sur la question assyro-chaldéenne complète l'ouvrage. Il est remarquable qu'en dépit des souffrances et des persécutions continues depuis des siècles, les Assyro-Chaldéens aient réussi à sauvegarder leur identité et connaissent actuellement même une renaissance dans la diaspora. Leur esprit de survie, de courage et de volonté tenace, enraciné dans une foi profonde dans le mystère pascal de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, se lit tout au long de l'ouvrage de Joseph Yacoub. Voilà, sans aucun doute, l'apport essentiel du peuple assyro-chaldéen à l'humanité!

G. H. Ruyssen, S.J.

SCRIPTA AD NOS MISSA

AGIUS, Emmanuel – SCERRI, Hector (eds.), *The Quest for Authenticity and Human Dignity: A Festschrift in honour of Professor George Grima on his 70th birthday* (Melita Theologica Supplementary Series, 6), Faculty of Theology, University of Malta, Foundation for Theological Studies, Malta 2015, pp. 486.

BIANCHI, Luca (a cura di), *La vita dei cristiani e il potere civile. Questioni storiche e prospettive attuali in Oriente e Occidente. Atti del XIII Simposio intercristiano, Milano, 28-30 agosto 2013*, Edizioni San Leopoldo, Padova 2015, pp. 293.

CATALDI, Antonio, *Le missioni cattoliche italiane nelle colonie d'Etiopia e d'Eritrea. Presentazione di M. Belardinelli* (Medit Europa, 11), Edizioni Grifo, Lecce 2015, pp. 314 + [3].

KNECHTEN, Heinrich Michael, *So habt ihr doch nicht viele Väter (1Kor 4,15). Der geistliche Vater* (Studien zur russischen Spiritualität, 15), Hartmut Spenner, Kamen 2015, pp. 220.

LOSSKY, André – SEKULOVSKI, Goran (éd.), *Jeûne et pratiques de repentance: dimensions communautaires et liturgiques. 58e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 27-30 juin 2011* (Studia oecumenica friburgensia, 64), Verlag Aschendorff, Münster 2015, pp. 332.

LOSSKY, André – SEKULOVSKI, Goran (éd.), *Liturgies et liturgistes fructification de leurs apports dans l'aujourd'hui des Églises. 59e Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 25-28 juin 2012* (Studia oecumenica friburgensia, 69), Verlag Aschendorff, Münster 2015, pp. 371.

Ieromonaco PANTELEIMON (Denys TROFIMOV), *I dibattiti sul fuoco purgatorio al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439) come culmine della controversia sulla sorte dei defunti tra Oriente e Occidente* (Analecta OSBM, Ser. II, Sectio I, Vol. 54), PP. Basiliani, Romae 2015, pp. 465.

PENN, Michael Philip, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015, pp. 294.

PETRÀ, Basilio, *Christos Yannaras* (Pensiero Teologico, 1), Morcelliana, Brescia 2015, pp. 182.

PETRUS MARTYR ANGLERIUS, *Legatio Babylonica. Die Gesandtschaft nach Babylon.* Edition, Übersetzung und Kommentar von Hans Heinrich Todt (Corpus Islamo-Christianum. Series Latina, Bd. 8), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, pp. ix, 450.

PORTELLA, Mario Alexis, *Ethiopian and Eritrean Monasticism. The Spiritual and Cultural Heritage of Two Nations*, Brendan Pringle – Editor, Pismo Beach, CA 2015, pp. 260.

SANZI, Ennio, *Maghi Sacerdoti Santi. Un itinerario storico-religioso attraverso le «crisi» dei primi secoli della nostra èra. Prefazione di Claudia Santi* (krisis/crisis, 2), Lithos, Roma 2015, pp. 363.

SCHULZE WESSEL, Martin – SYSYN, Frank E. (eds.), *Religion, Nation, and Secularization in Ukraine*, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton – Toronto 2015, pp. 174.

SCHÜSSLER, Karlheinz (Hrsg.), *Das sahidische Alte und Neue Testament. Vollständiges Verzeichnis mit Standorten: sa 185-260. Herausgegeben von Karlheinz Schüssler. Bearbeitet von Frank Federe und Hans Förster* (Biblia coptica. Die koptischen

Bibletexte. Bd. 2, Lieferung 2), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, pp. ix, 178 + 19 Tafeln.

THÉODORET DE CYR. *La Trinité et l'incarnation* (*De theologia sanctae Trinitatis et de oeconomia*). 1. *La Trinité sainte et vivifiante*. Texte critique, introduction, traduction, notes et annexes Jean-Noël Guinot (SC, 574), Les Editions du Cerf, Paris 2015, pp. 403.

THÉODORET DE CYR. *La Trinité et l'incarnation* (*De theologia sanctae Trinitatis et de oeconomia*). 2. *L'Incarnation du Seigneur*. Texte critique, introduction, traduction, notes et annexes Jean-Noël Guinot (SC, 575), Les Editions du Cerf, Paris 2015, pp. 447.

ZANETTI, Ugo, *Saint Jean, higoumène de Scété (VIIe siècle). Vie arabe et épitomé éthiopien. Edités et traduites par Ugo Zanetti* (Subsidia Hagiographica, 94), Société des Bollandistes, Bruxelles 2015, pp. 141 + 73* (verso e recto).

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 12-12-2015 — DAVID NAZAR, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di dicembre 2015 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 - E mail: info@tip2000.it

ARTICULI

ANIMADVERSIO

RECENSIONES

ISSN 0030-5375